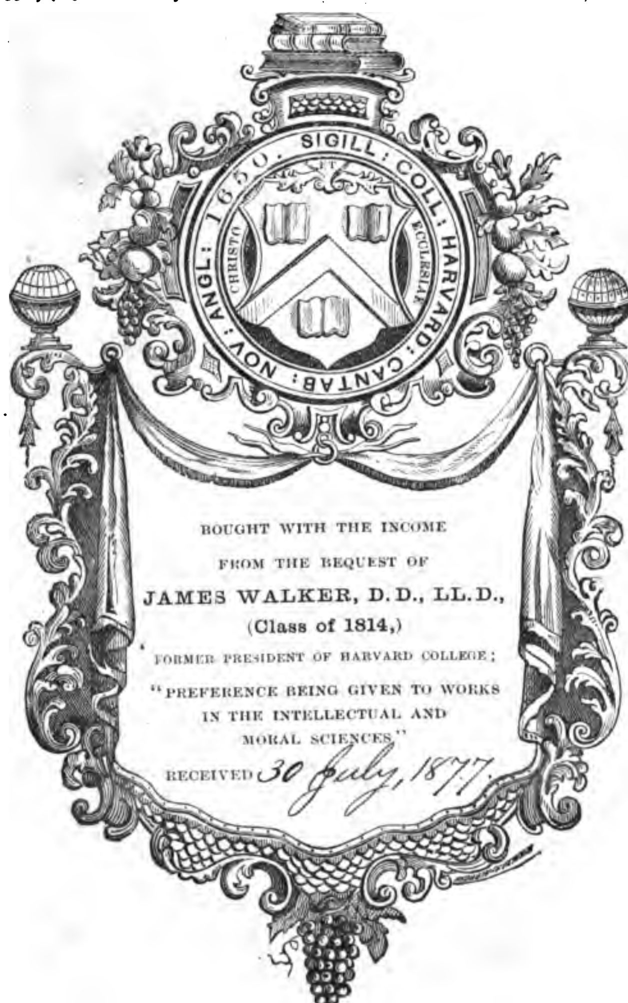

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE
BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES."
RECEIVED 30 July, 1877.

Aristoteles' Metaphysik

eine Tochter der

Sankhya-Lehre des Kapila.

Eine indisch-griechische Studie

von

Christoph
Dr. C. B. Schlüter,
Prof. der Philosophie.

. . . σῶμα μὲν πάντων ἕπεται θανάτῳ
περισθενεῖ. ζῶον δὲ λείπεται
αἰῶνος εἴδωλον. τὸ γὰρ μόνον ἐστὶν ἐκ θεῶν.
Pind. Fragm.

Münster.
Adolph Russell's Verlag.
1874.

„Um die Wahrheit zu entdecken, müssen wir vor allen Dingen selber wahrhaft sein und diejenigen, welche unsere Irrthümer aufdecken, eben so herzlich willkommen heißen als diejenigen, welche unsere Entdeckungen gut heißen und bestätigen."

Max Müller, Essays, Bd. I., S. 14.

Vorwort.

Zu Gunsten meiner kleinen griechisch-indischen Studie möchte ich das Wort anrufen, welches Max Müller im zweiten Bande seiner Essays über den hochverdienten philologischen und mythologischen Forscher Welker ausspricht. Seite 133 sagt dieser geistreiche Gelehrte:

„Wir fühlen uns nicht bewogen, allzuscharf zu kritisiren, wenn wir auf einen klassischen Gelehrten stoßen, der die Werke von Sanskrit-Philologen auszubeuten weiß. Es gereicht ihm zur Ehre, wenn er auch nur anerkennt, daß die Anfänge griechischen Denkens, griechischer Sprache und Tradition jenseits des Horizonts der sogenannten klassischen Welt liegen."

Ebenso sagt von Hertling in der Bonner Literatur-Zeitung 1871 Nr. 8: „Alles kommt hier auf das Wann und Wie und Wieweit an, und nur darum handelt es sich bei der noch jetzt schwebenden, wissenschaftlichen Streitfrage, ob fertige Gedankenkreise aus dem Orient herüber in die griechische Spekulation aufgenommen und hier zu Fermenten weiterer Entwicklung wurden, oder ob sich jedes Glied des spekulativen Fortschritts von Thales bis Aristoteles und weiter bis zur Erschöpfung des griechischen Geistes in den letzten Jahrhunderten vor und in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt aus der zuvor eingenommenen Stufe ohne Beihülfe fremder Einflüsse erklären lasse."

Sicher ist die Ansicht über das Verhältniß des Occidents zum Orient und namentlich über den Einfluß des Orients auf die griechische und die daraus sich ferner entwickelnde Geistesbildung nicht mehr dieselbe, wie wir sie bei Voß, Lobeck und Otfried Müller fin-

den; ohne Zweifel schlagen auch Ritter und Zeller den Einfluß des Orients auf die Philosophie der Griechen, namentlich der nacharistotelischen Zeit und des Neuplatonismus insbesondere viel zu gering an. (Man vergl. des Letzteren „Geschichte der alten Philosophie" III. Thl. 2. Abth. p. 57 ff.). Der tiefeingreifende Einfluß der orphischen und der größtentheils dem Orient entstammten pythagoräischen Lehre auf die griechische Philosophie und ihre ganze Entwicklung leuchtet mehr und mehr ein, und es fällt wohl dermalen nicht leicht einem Forscher ein, die Lehre von der Seelenwanderung und die hylozoistische Grundanschauung von einem gottdurchdrungenen Urelement für eine auf griechischem Boden entsprungene zu halten. Vor allem ist hier auf die vielumfassenden Forschungen Röth's und die ebenso in die Tiefe gehenden von Gladisch zu verweisen. Schon Diogenes Laertius erwähnt eine Meinung unter den Griechen selbst, die Philosophie in ihrem Wesen (τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον) komme von den Barbaren: und selbst Aristoteles hält die Philosophie der späteren Zeit nur für die Trümmer einer uralten untergegangenen, deren Heimath er wohl nicht in Griechenland suchte. Die Ansichten griechischer und römischer Schriftsteller über die Herkunft der wichtigsten und merkwürdigsten griechischen Systeme aus dem Orient, als des Pyrrhonismus (nach Megasthenes), des Jonismus (nach Philostratus), des Pythagoräismus (nach Apulejus), des Platonismus (nach Ambrosius) u. a. m. finden sich reichlich in Görres Mythengeschichte der asiatischen Welt, Band I S. 131 ff. aufgezählt. Ueber die Aehnlichkeit und den Zusammenhang der aristotelischen Logik, insbesondere mit der indischen Nyayalehre, sprechen sich Friedrich von Schlegel und Windischmann einstimmig aus, und auch Hegel (Geschichte der Philosophie, Werke Band XIII S. 147) scheint sich der Zustimmung nicht erwehren zu können. Wußte aber Aristoteles um die Nyayalehre, warum nicht auch um die noch berühmtere Sankhya? Vorzüglich aber ist hier noch auf Gladisch zu verweisen. („Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander nach den Urkunden dargelegt" von August Gladisch, Direktor der Realschule zu Krotoschin. Breslau 1852.) Den Verfasser führten seine Untersuchungen zu der Einsicht, daß die ganze Weltgeschichte in ihrem tiefsten Grunde und innersten Wesen eigentlich nur Geschichte der Religion ist. Der zweite Theil untersucht die Bedeutung der

Philosophie im Leben der Völker, welche zum Theil von der religiösen Fundamentalansicht der Völker verschiedene Ansichten entwickelt. Parallelen, welche sich in der ungewöhnlich regelmäßigen Entwicklung der Philosophie bei den Hellenen mit den religiös-philosophischen Systemen der einzelnen Völker des Orients ergeben, sind, „erstens, die Lehre des Pythagoras und die von ihm eingeführte Lebensordnung mit der der alten Chinesen; zweitens, des Herakleitos mit der des Zoroaster und der alten Baktrer, Meder und Perser; drittens, daß die Lehre der Eleaten in gleicher Weise völlig dieselbige gewesen ist mit derjenigen der indischen Vedantinen, sowohl in ihrem Kern und Stamm als in ihren Aesten und Auswüchsen (Aristoteles als Dualist polemisirt gegen die Eleaten, wie der Verfasser der Sankhya gegen die Vedantinen); viertens, ebenso die Lehre des Empedokles mit den Aegyptern; fünftens, des Anaxagoras mit den Israeliten. Mit Sokrates ꝛc. kam die wissenschaftliche Verklärung der Kunstreligion im hellenischen Volke. S. 77 sagt er: „Auch all die bekannten ausführlichen Lehren von dem Ursprunge und der Natur aller Dinge, die uns in der Geschichte der hellenischen Philosophie von Pythagoras bis zu Sokrates herab vorliegen, enthalten gar keine neue ureigene Erkenntniß, sondern die der morgenländischen Völker nur in philosophischer Form.“ Und S. 222: „So haben die hellenischen Philosophen die Lehren des alten Morgenlandes mehr oder weniger in Einklang mit dem hellenischen Bewußtsein gebracht, oder hellenisirt, u. s. w.“ Schelling in einem Briefe an Windischmann, (Schellings Briefwechsel, herausgegeben von Waitz S. 108) spricht in diesem Sinne das kühne Wort: „Was ist Europa als der für sich unfruchtbare Stamm, dem Alles vom Orient her eingepfropft und der dadurch erst veredelt werden mußte.“ Auch bei Tholuk (Charakter des Heidenthums S. 27) heißt es vom Orient: „Er gab Geist und Saft den Religionen des Abendlandes.“

Hat man sich aber andererseits nach der Bemerkung des Recensenten von Lorinser's Bhagavad-Gita in der historischen Forschung oder vielmehr in der Forschung der Philosophie der Geschichte zu hüten, bei großer Aehnlichkeit der Aeußerungen und Ergießungen religiöser Gedanken und Gefühle in den Schriftwerken einer Nation mit denen einer andern, zu leicht einen Schluß auf eine Herübernahme solcher Stellen zu machen, so gilt dieses doch wohl vorzugsweise nur für die Fälle, wo jene Uebereinstimmung aus dem sensus communis oder religiösen Sinn, dem

religiösen Fühlen, Ahnen und Sehnen, welche der Menschheit allgemein eigen und als Menschheitsphänomen zu betrachten sind, sich leicht erklären läßt, zumal wenn wir analoge Stellen und überhaupt eine analoge Weise des Denkens und Fühlens bei beiden Völkern reichlich nachweisen können. „Es ist immer etwas Mißliches", heißt es in den Hist. pol. Blättern, Band 97 Heft 12. S. 905, „rein auf bloß innere Gründe, auf Aehnlichkeiten, Verwandtschaften, ja selbst auf Gleichheit der Ausdrücke und Gedanken, Entlehnung und äußern Einfluß behaupten zu wollen, und eine Nachbildung darin zu sehen, so lange schlechthin eine solche äußere historische Vermittlung nicht nachweisbar ist. Was die Ideen über das göttliche Wesen und Wirken betrifft, welche oft an christliche erinnern, so könnte man mit demselben Recht so manche Hymnen der Vedas von den Psalmen oder umgekehrt beeinflußt sehen u. s. w. . . . Es ist der religiöse Sinn, der bei allen Völkern in ganz ähnlicher Weise sich ausspricht, und der auch in den neuestens entzifferten hieroglyphischen Inschriften wiederkehrt, in welchen gar manche bedeutsame Anklänge schon aus ältester vormosaischer Zeit vorhanden sind, die an die Ideen erinnern, welche wir beim Volke der göttlichen Offenbarung finden." „Selbst die hohe geistige Auffassung des Wesens Gottes und seines Schaffens und Wirkens, von der Stiefelhagen sich sogar hinreißen ließ zu sagen, daß sie reiner und erhabener in keinem christlichen Lehrbuch vorgetragen werde, läßt sich gut erklären, wenn man in die indische Speculation tiefer eingeht und sich erinnert, daß auch bei andern heidnischen Völkern zuletzt die höchste Gottheit als Eine höchste, geistige Persönlichkeit erfaßt ward, wie denn die ganze Mythologie zum Monotheismus trieb."

Ist nun aber das System oder die Weltansicht, vor allem aber der Gottesgedanke, wie er in einer solchen Stelle sich ausspricht, keineswegs dem natürlichen, unbefangenen Gefühl und dem unverkümmerten sittlich-religiösen Sinn entsprechend, trägt eine Lehre oder ein System vielmehr das Gepräge der künstlichen Reflexion und der Subjektivität und Eigenthümlichkeit eines, wenn auch scharfsinnigen, doch in künstlicher Eigenheit befangenen, paradoxen Geistes, so verhält sich die Sache ganz anders. Tritt unter solchen Umständen eine auffallende Aehnlichkeit und Uebereinstimmung hervor, so ist es schwer, sich des Gedankens eines Einflusses, wo nicht einer Entleh-

nung zu erwehren; denn eine Uebereinstimmung im Eigenthümlichen, Besondern und gleichsam Zufälligen läßt sich aus keiner allgemeinen, gemeinsamen Quelle ableiten, sie muß in einem besondern, speziellen Einfluß ihren Grund haben. Welche Weltansicht aber kann künstlicher, gezwungener und paradoxer sein, als die aristotelische Ansicht über das Verhalten Gottes zur Welt, welche noch dazu nicht aus den ihm vorangehenden Systemen und Lehren der Griechen zu motiviren ist. Ein Gott, der in sich die vollkommenste Thätigkeit, sich wissend und in diesem Sichwissen selig, nach Außen aber vollkommen unthätig ist, ihm gegenüber eine Materie, welche alle Formen der Möglichkeit oder der Anlage nach in sich befaßt, und unter seinem Aspect in die Existenz treten läßt; ein Gott, der nichts außer sich weiß noch will, nicht mehr sich bekümmernd um die Welt und die Menschen, als die epikuräischen Götter, ihm gegenüber eine blinde, taubstumme Natur, aller Intelligenz und alles Willens ermangelnd, dennoch Nichts umsonst thuend und alles zweckmäßig ans Licht führend, die Pflanzen-, die Thier-, dann die intellektive Menschenseele producirend; ein wissender, doch nicht schaffender, noch erhaltender, noch lenkender Gott, der nicht Vorsehung, nicht Gesetzgeber, noch Vollstrecker, ihm gegenüber die rein passive ὕλη, die durchaus ohne Wissen und Wollen alles producirt, formt und erhält; ein Gott, der das höchste, einige Ziel der Welt und aller in ihr befindlichen Wesen, aber nicht ihr Urheber, ja für ihren Hervorgang und ihre Existenz, ihre Entwicklung, ihr Glück und Unglück und ihr letztes Loos völlig gleichgültig, so gleichgültig wie die Materie selber ist; endlich ein Gott, der, trotz seiner völligen Entgegensetzung mit dem Chaos der Materie, doch an diese gebunden ist, indem er, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, ohne die Welt Nichts zu bewegen hätte, folglich nicht der erste ewige Beweger wäre, als welchen die Philosophie ihn gefunden, den die Wesen, insbesondere die intelligenten, ersehnen, und der doch gegen sie so kalt und gleichgültig ist wie ein Stein, der durch sein Licht für kurz die intellektiven Leiber erhebt und sie des Weltlichts seines νοῦς genießen, dann aber eben so gleichgültig sie zurückfallen läßt, um das eine, wie das andere gleich unwissend: — wahrlich eine solche künstliche Weltansicht kann nicht aus des Menschen sittlich religiösem Sinne und aus dem sensus communis des menschlichen Gemüthes geboren, noch aus einer gemeinsamen Urtradition erstanden sein. Und stimmen,

wie das bei Aristoteles und Kapila der Fall ist, zwei Philosophen zweier weit auseinander liegenden Völker in einer solchen Ansicht überein, und ist es historisch denkbar, daß einer von dem andern influenzirt worden sei, oder von ihm entlehnt habe, so ist die Wahrscheinlichkeit eine sehr große.

Anmerkung. Wenn anfänglich das Interesse der indischen Studien den Schönheiten der poetischen Literatur fast ausschließlich sich zugewendet hatte, so regte sich doch allmählig das Bedürfniß, auch dem religiösen Wesen und den philosophischen Systemen Indiens, deren große Bedeutung stets mehr sich bemerklich machte, eine eingehendere Aufmerksamkeit zu widmen. Die hieraus erwachsenden Bestrebungen, zunächst bedingt durch tiefere umfassende Sprachforschungen, führten in der letzten Zeit dazu, die griechische und die indische Kultur überhaupt, vorzüglich aber die Philosophie beider hochgebildeten Völker in ihrem Zusammenhang zu betrachten und nach deren Wechseleinfluß zu forschen. Ueber die Geschichte der indischen Studien insbesondere, dann der indischen Sprache, in England, Frankreich und Deutschland vergl. man „Ric. Müller, Glauben, Wissen und Kunst der alten Hindus", und „Theod. Benfey, Geschichte der indischen Sprachwissenschaft".

Aristoteles' Metaphysik,

eine Tochter der Sankhya-Lehre des Kapila.

Gleichwie Aristoteles in der Astronomie, Physik und den übrigen Naturwissenschaften für das christliche sowohl, als für das arabische Mittelalter eine der größten Autoritäten war, so war er es in noch vorzüglicherem Grade in der Philosophie, namentlich in der Metaphysik, obwohl schon Albertus Magnus, dem offenbar die unbedingte Huldigung, die dem Stagiriten vom christlichen Abendlande dargebracht ward, bedenklich schien, die Bemerkung machte, Aristoteles sei kein Gott und darum einer Verbesserung fähig. Der h. Thomas von Aquin schloß sich der Philosophie des Aristoteles an, soweit es das christliche Dogma zuließ, stand er gleich in Bezug auf die Ideen, nach welchen Gott die Welt gebildet, entschieden auf Seiten der Platoniker und Neuplatoniker, indem er erklärte, ohne die Annahme der Ideen als Musterbilder im schaffenden Urgeiste bleibe nichts übrig, als den Zufall, oder was gleich viel gelte, eine ewige blinde Nothwendigkeit als die Ursache der Welt zu setzen, so glaubte er doch in der Metaphysik zugestehen zu müssen, die Behauptung von der Ewigkeit der Welt a parte ante auch in Voraussetzung, daß sie geschaffen, sei mit der bloßen Vernunft nicht zu widerlegen, sondern nur durch den Glauben. Vielleicht, daß die 18 Gründe des Proklus, der die Behauptung des Satzes von der Ewigkeit der Welt für vernunftgemäß, sogar für eine Sache des Gewissens und der Frömmigkeit hält, auf das Urtheil des Philosophen Thomas nicht ohne Einfluß geblieben sind. Freilich behauptete der h. Bonaventura, der Zeitgenosse und Freund des h. Thomas, schon ein Knabe von mäßigem Verstande (mediocris ingenii) könne einsehen, daß diese Welt, wenn sie geschaffen, einen Anfang müsse gehabt haben. Uebrigens scheine Plato der einzige unter den heidnischen Philosophen, der gelehrt habe, daß die Welt einen Anfang genommen. Nicht minder nahm Thomas

die Lehre von der Entelechie, die von Form und Materie, von den drei Arten von Seelen, vor allem aber die Lehre von Gott als dem Urbeweger, sowie die Grundzüge der Naturphilosophie und Psychologie des Aristoteles in sein System auf; und so seine Schule.

Sollte sich nun zeigen lassen, daß die Aristotelische Metaphysik keine ursprünglich von Aristoteles erfundene, sondern eine aus dem alten Indien stammende sei, so würde dies ein neues, interessantes Licht auf die Lehre des h. Thomas und des ganzen scholastischen Mittelalters werfen, und deren durchgängiger Charakter wäre nicht auf die Geschichte der Philosophie der Griechen, sondern auf die Indier zurück zu datiren. Ich glaube aber dieses von der indischen Sankhyalehre des Kapila zeigen zu können, mit welcher, wenn sie ihrer Terminologie und eigenthümlichen Einkleidung entkleidet wird, die Aristotelische Lehre von Gott, der Welt, der Natur und dem Menschen eine Aehnlichkeit zeigt, die fast zur Identität wird. Ich machte diese Entdeckung bei wiederholter aufmerksamer Lesung der Darstellung der Sankhyalehre in Professor Stöckl's „Geschichte der Psychologie und Philosophie", wo er bei den Kirchenvätern Anlaß nimmt, auf die Philosophie der alten Hindu ausführlicher einzugehen. Uebrigens war mir diese Lehre aus Friedrich von Schlegel's Philosophie der Geschichte[1],*) Windischmann's Indien[2]), Ritter's Geschichte der Philosophie[3]), Hegel[4]), Weber[5]), M. Dunker[6]), Schelling[7]), nicht unbekannt, zu denen sich später noch Max Müller[8]), Laforet[9]), Lenormant[10]) und Gioberti[11]) gesellten. Ich hatte bloß zu bedauern, meine vermeintliche Entdeckung nur aus sekundären Quellen, inwiefern ich nämlich diese durchgängig übereinstimmend fand, begründen zu können. Ich traue aber meiner Entdeckung um so lieber, da ja bekanntlich Alexander seinem Lehrer und Freunde Aristoteles nicht nur reichliche Naturseltenheiten, sondern auch viele Bücher aus Indien nach Griechenland sandte, unter denen sich nach Schlegel's und Windischmann's und, wie es scheint, Hegel's Vermuthung wohl auch die Logik des Gautama befand und gar wohl die alte, berühmte Sankhya-Philosophie des Kapila befinden konnte. Sehr auffallend ist es, daß in der Grundeintheilung der Sankhya, wie schon früher von Andern bemerkt worden, die vierfache Grundeintheilung der Natur bei Johannes Skotus Erigena anklingt, obwohl bei genauerer Betrachtung beide Systeme toto coelo verschieden sind. Ich berühre diese Beziehung nur im Vorübergehen.

Nach der Grundeintheilung des Kapila besteht das All der Dinge aus vier verschiedenen Realitäten und Regionen:

---

*) Siehe Anmerkung 1 u. s. w. im Text, Seite 13 ꝛc.

1) Prakriti (Hervorbringung oder Stoff), Natur;

2) Buddhi (Begeistung oder Verstand), die Naturvernunft, ihr Vernünftigsein an sich, innere Zweckmäßigkeit;

3) Ahankara (Ichmachung, Ichsetzung), das Selbstbewußtsein im Menschen;

4) Puruscha (Mann, Geist oder Urgeist), die Seele oder der Geist.

Die näheren Bestimmungen nun und das Verhalten dieser unter sich sind folgende: Die Natur (Prakriti) ist unerzeugt und zeugend; die Naturvernunft (Buddhi) ist erzeugt und zeugend; das Selbstbewußtsein (Ahankara) ist erzeugt und nicht zeugend; der Geist (Puruscha) aber ist unerzeugt und nicht zeugend. Vergleichen wir nun diese Combinationen mit denen des Johannes Skotus Erigena in seinem Werke „De divisione naturae", deren ebenfalls vier sind, wo aber statt „erzeugend" das Wort „erschaffend" sich findet, so entspricht die unerzeugte, aber zeugende Natur des Kapila der natura non creata sed creans des Erigena, d. i. der h. Trinität; die erzeugte und erzeugende Naturvernunft entspricht der natura creata et creans d. i. der Ideenwelt im Logos; das Selbstbewußtsein aber als erzeugt und nicht zeugend entspricht der natura creata, non creans oder dem, was wir gewöhnlich Natur oder Schöpfung nennen; endlich entspricht der Geist oder Urgeist als unerzeugt und nicht zeugend der natura nec creata nec creans bei Erigena, die nach ihm zur natura non creata et creans gehört und nur ein und denselben Gott bezeichnet, aber nicht als terminus a quo, sondern als terminus ad quem, nicht als Urheber, sondern als Urziel. Wir sehen also, daß trotz der auffallenden vierfachen, eigenthümlichen, originellen Grundeintheilung, welche beide Lehren mit einander gemein haben, bei dem alten Hindu schier alles auf den Kopf gestellt und die Weltanschauung eine ganz andere ist; nur in Beziehung auf den vierten Terminus findet sich einige Uebereinstimmung. Gioberti[11]) aber, wie es scheint, ließ sich durch diese Analogie verleiten, eine falsche Ansicht von der Sankhya zu fassen, die er gegen Pauthier und Colebrooke aufrecht halten zu können vertraute. In der That finden wir auch, daß die Sankhyalehre von den Anhängern der Vedas und der Vedantaphilosophie übel angesehen und für nicht viel besser als die Lehre der naturalistischen Dschainas beurtheilt ward. Der orthodoxe Vedantist Sankara bekämpft sie als naturalistisch und atheistisch (siehe Windischmann). Bei neueren europäischen Gelehrten jedoch wird sie durchgängig als Dualismus charakterisirt, in welchem aber der Naturalismus sehr vorschlage.

Stellen wir, den Erigena verlassend, jetzt die ungleich interessantere und ergiebigere Vergleichung zwischen Kapila und Aristoteles an, so finden wir folgende überraschende Uebereinstimmungen:

1) Nach Kapila ist Prakriti die Natur, unerzeugt und allerzeugend, nur den Puruscha ausgenommen, der unerzeugt, wie nichtzeugend ist. Nach Aristoteles enthält die Materie, die unerzeugte, alle Formen in sich potentia; das Prinzip der letzteren ist nicht in Gott, dem Urbeweger, als Inhaber der Ideen: er führt sie nur unbewußt und ohne Willen a potentia in actum, verwirklicht sie aus der Materie.

2) Buddhi bei Kapila ist erzeugt und erzeugend; es ist die innere Zweckmäßigkeit in allen Produktionen der Natur, ihr Vernünftigsein an sich, freilich ohne ein Zwecksetzendes und Zweckvollführendes. Auch Aristoteles sagt, die Natur thue nichts vergebens und offenbare überall den *νοῦς*, während doch nach ihm die Natur von sich und Andern nichts weiß, ebenso aber auch Gott nicht, der nicht nach Ideen und Zwecken wirkt, und nur sich und Nichts außer sich weiß.

3) Ahankara, das Selbstbewußtsein, ist des Aristoteles intellective Seele im Menschen, der potenzirte Naturgeist, der, nachdem er die vegetative und die sensitive Seele producirt hat, zuletzt auch die intellective hervorbringt. Der Naturgeist läuft Sturm, sein Telos zu erreichen, producirt zuerst das ungenügende Thier, dann bei einem zweiten Sturm zuerst das Weib und zuletzt das vernünftige Selbstbewußtsein im Manne, welches auch hier, wie bei Kapila, erzeugt ist, aber nicht zeugt.

4) Der Puruscha, der Geist oder Urgeist, ist unerzeugt und nicht-zeugend; ebenso bei Aristoteles der *νοῦς*: dieser ist zwar ungeworden, wirkt aber nichts, wenigstens nicht mit Wissen und Wollen, er bewegt alles nur als ersehntes Ziel, obgleich nothwendig, doch zufällig, weil ohne Vernunft und Willen, indem er die Formen aus der Materie, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führt. Freilich hat hier die Lehre das Bedeutende und Interessante, daß der Urgeist sich wissend, *νοέων, νοούμενον* und *νόησις*, mithin formell Trinität ist; er weiß aber auch nur sich, er weiß weder um die Welt noch um den Menschen, wie der Gott des Empedokles und die Götter des Epikur, eine Lehre, welche nach Plato, *περὶ νόμων*, nächst der Gottesläugnung die größeste Irreligiosität ist. Wie es scheint, sprach auch Kapila dem Puruscha die Weltlenkung ab, wenigstens die Macht und die Kraft; denn die Brahmanen betrachten ihn als Zufalls-

lehrer. Mit Aristoteles aber betrachtet auch er die Welt unter dem Gesichtspunkt einer unbewußten Teleologie (wenn dieses Wort anders einen Sinn hat) und den Geist als zum Abschluß der Natur erforderlich. Ferner haben wir in beiden Systemen das Wunderliche, daß der Geist und die Natur nichts miteinander zu schaffen haben, — beide sind von Ewigkeit, — und dennoch müssen sie sich einander ergänzen und bilden nur ein Ganzes. Nach Kapila ist der Puruscha lahm ohne die Prakriti; nach Aristoteles gibt es keinen ewigen Urbeweger ohne ein ewiges Bewegtes; daher ist das Universum mit seinem Beweger coätern. Gott wäre, wie man zu sagen pflegt, lahm gelegt, käme ihm nicht die Materie mit ihren Formen zu Hülfe. Freilich thut hier Gott bei der Hervorbringung der Formen in den Dingen noch weniger, als ein Vogel, der seine Eier ausbrütet; noch dazu sind die Eier vom Vogel, die Natur aber ist hier nicht vom Geist. Heißt es aber ferner bei Kapila, Prakriti ohne Puruscha, die Natur ohne den Geist, ist blind, so sieht man doch nicht, daß sein Sehen der Natur mehr zu Nutzen komme, als das Selbstbewußtsein des Aristotelischen *νοῦς* der Materie und ihren Formen, dem All der Dinge frommt.

Anmerkung 1. Vgl. Friedr. v. Schlegel, Philosophie der Geschichte, 6. Vorlesung, Indien, S. 191:

„Es gibt 6 oder 3 Paare von den Lehrern der Vedas wenigstens einigermaßen geduldete Systeme in der indischen Philosophie. 1) Die Sankhya u. s. w. Da nun in der Sankhya unter den ersten Principien die Natur oben angestellt wird, der Verstand aber, und zwar nicht blos der menschliche, sondern ganz im Allgemeinen, und auch der unendliche oder die Intelligenz, erst die zweite Stelle erhält, so kann man dieses System nur als eine sehr einseitig gefaßte bloße Natur-Philosophie betrachten, und ist dasselbe auch deßhalb von einigen indischen Schriftstellern als atheistisch betrachtet worden, und es scheint selbst der gelehrte Engländer Colebrooke, dessen Auszügen und Berichten wir die meisten bestimmten Kenntnisse von diesem ganzen philosophischen Theil der indischen Geistesbildung verdanken, diesem Vorwurfe noch seinerseits beizustimmen." Doch bemerkt Schlegel ferner, es sei hier keineswegs eine grob materielle Leugnung Gottes oder alles Göttlichen zu verstehen. Der Zweifel scheine mehr gegen die Schöpfung gerichtet als gegen Gott. Die Zweifel beträfen nämlich den Beweggrund, welchen das höchste Wesen, die Allvollkommenheit des unendlichen Geistes zur Erschaffung dieser äußern Welt gehabt haben könne, und wie dies möglich und denkbar sei. „Es war ein System des Dualismus, wo auf der einen Seite eine aus sich selbst hervorgegangene oder immerwährend hervorgehende, selbständige Naturkraft, auf der andern Seite die ewige Wahrheit und das höchste Wesen als der unendliche Geist. Der Philosoph wußte, namentlich als Indier, nicht, wie er die Erschaffung dieser Welt der Finsterniß und der Täuschung mit dem mystischen Begriff der Allvollkommenheit des höchsten Wesens und ewigen Geistes vereinbaren sollte. Die Idee der höchsten Vollkommenheit suchten sie in der Ruhe, nicht aber gleicher-

weise in irgend einer aktiven Kraft und Kraftentwicklung." Die Wirklichkeit der Erschaffung zu läugnen, meint Fr. v. Schlegel, sei doch etwas ganz anderes, als das Dasein Gottes zu läugnen. „Etwas Anderes ist die atheistische Atomenlehre, als der Begriff von einer selbständigen Grundkraft der Natur, die ewig ist. Auch sieht man in dem zweiten Theil der Sankhya, der Yoga-Philosophie, wie ihr Stifter (?) alsbald in die den Indiern gewohnte Bahn umlenkt und ein ganz anderes Prinzip als im ersten aufstellt. Als Ziel wird auch hier aufgestellt die Versunkenheit in den Einen Gedanken der Gottheit, jene Abstraktion von allen sinnlichen Gedanken und Eindrücken, jenes durch Concentration des Willens bewirkte Innehalten alles anderen Lebens, wovon die Indier glaubten, daß es übernatürliche Erkenntnisse und wunderbare Kräfte hervorbringe und ertheile. Das Wort Yoga selbst bezeichnet eben jene vollkommene Vereinigung des ganzen Wesens und aller Gedanken mit Gott."

Anmerkung 2. Vgl. Windischmann, die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, Bd. 2.

Nach ihm ist die Sankhya Naturphilosophie, hinaufgeführt zur Geisteslehre und Theosophie, philosophischer Dualismus; nach ihr ist Natur die Voraussetzung der Intelligenz, die Welt nicht geschaffen. Ihr zweiter Theil Yoga handelt von der gänzlichen Versenkung, Vereinigung und Zerfließung der Seele in Gott. — Die Sankhya, naturalistisch und dualistisch, erinnert an Empedokles und die ägyptische Lehre von Gott und Welt; sie wird scharfsinnig und mitunter tiefsinnig von dem Vedantisten Sankara widerlegt, welcher vom Geiste anhebend Brahma, den mit Absicht und Vorsehung emanirend schaffenden, für das schlechthin Erste, Eine, alles Erklärende nimmt, ohne den das Welträthsel nicht zu lösen; indeß spricht auch er zum Theil als Pantheist, obwohl er eine ewige höchste Vernunft an die Spitze der Wesen stellt und darauf Alles zurückbezieht. Die blinde Prakriti, der chaotische Mutterschooß der Allnatur, könne für sich das Geformte, Geordnete, zweckmäßig Eingerichtete nicht hervorgebracht und gebildet haben; das sei wider alle menschliche Analogie. Der Puruscha, den die Sankhya als getrennt isolirt in Mitten stehend und gleichgültig der Natur überordnet, der nach ihr für sich lahm, sowie die Prakriti für sich blind ist, während beide doch in eine Art Verwicklung und Conjunktion kommen, ist der Geist, dessen näheres Verhältniß zur Natur wenigstens nicht das des Schöpfers oder Bildners zu seinem Werke ist. Der Vedantist behandelt die Sankhya als naturalistische Zufallslehre. Man vergl. Beilage I.

Anmerkung 3. Vgl. Ritter's Geschichte der Philosophie. Seite 358.

Auch Ritter faßt die Sankhya im Ganzen in gleicher Weise. Nur scheint bei ihm der Puruscha erst in der Yoga recht eigentlich zur Sprache zu kommen. Nach der Sankhya heilt die Philosophie die Seele; das Elend und Unglück der Welt treibt zu ihr. Natur und Geist sind nach ihr beide selbständig von Ewigkeit, unafficirt oder nicht wesentlich modificirt durch einander. Die objective Allvernunft in der Natur ist das erste Erzeugniß der unsichtbaren blinden Natur, ihr zweites die Ichheit. Viele Seelen, Götter entspringen aus der objectiven Allvernunft der Natur. Der innere Mensch, fein, unsichtbar, ist unsterblich, leiblos und unerschüttert, schon hier durch Wissenschaft, Edelsinn und Gleichmuth ausgezeichnet. S. 375. Die Lehre von der Yoga, Tochter der Sankhya, vom höchsten unabhängigen Gotte, Puruscha, der, weil Erstes, auch Ziel und Letztes, ist dunkel. Ritter vergleicht die Ataraxie und Apathie in der Sankhyalehre mit dem Stoicismus; die indischen Systeme seien

älter und von größerem Werthe und Gehalte, als dieser. Ihr Einfluß auf griechische Philosophie sei aber gering. Nur die Emanations- und Gottversenkungslehre im Alexandrinismus stammen aus Indien.

Anmerkung 4. Siehe Hegel's Geschichte der Philosophie. Werke Band XIII. Seite 145: Indien.

Hegel, der orientalischen Philosophie überhaupt und der indischen insbesondere wegen ihrer Formlosigkeit und begrifflichen Unbestimmtheit abhold, verweilt doch länger bei der Sankhya-Philosophie. Die Art der Aufzählung ihrer Hauptcategorien, in deren Ordnung und Folge Hegel kaum etwas mit seinem eigenen System Uebereinstimmendes aufzufinden vermochte, und die ihm etwas Barbarisches dünkte, berührte ihn sichtbar unangenehm; deßungeachtet muß sie für ihn etwas Anziehendes gehabt haben; denn er verweilt lange bei ihr. Auch seine Quelle ist Colebrooke. Zuerst bemerkt Hegel: Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war; wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, ꝛc. . . . . Die indische Bildung ist sehr entwickelt, großartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion; sodaß die Interessen der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden . . . . . Mit der Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe alles gilt als solche; die Individualität zerfließt alsbald in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben, wie die Philosophie: so sind die h. Bücher, die Vedas, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die Vorstellungen von Gott ꝛc. . . . . . Die Vedas sind die Grundlage der Philosophie der Indier, selbst für die atheistischen Philosophen . . . . . Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter und konkreter gefaßt werden kann. Und diese Produktionen sind dann Götter und auf der andern Seite Thiere und die organische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste in der Religion, wie in der Philosophie, ist, daß der Mensch als Bewußtsein sich identisch macht mit der Substanz, durch Andacht, Opfer, strenge Büßungen — und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken . . . . . Was Fr. v. Schlegel von seiner Weisheit der Inder spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen. Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat. S. 147: Zu den vorzüglichsten Systemen gehören Sankhya und Nyaya. Das erste zerfällt wieder in zwei Theile, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind (?). Die Nyaya ist besonders verwickelt . . . . . und ist zu vergleichen mit der Logik des Aristoteles. S. 148 spricht Hegel über Kapila, den Einige für eine Inkarnation des Wischnu halten; über das Alter seiner Schriften ist nichts Genaues bekannt. Die Sankhya theilt sich in mehrere Schulen, die jedoch nicht sehr von einander abweichen. Auch hier ist die Frage: Wie ist die ewige Glückseligkeit zu erreichen vor wie nach dem Tode? Nach den Vedas muß die Seele von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen. Dies der Zweck aller Systeme. S. 149: Die Philosophie erreicht die Seligkeit durch das Denken, die Religion durch Andacht. Die Sankhya verwirft das Opfer als unrein, wiefern hier ein Lebendiges getödtet wird. Die Befreiung von allem Uebel erwirkt die wahre Wissenschaft. Daher hier eine ausführliche Denklehre. Richtige Erkenntniß der Principien. Daher drei Abschnitte: 1) die Weise des Erkennens; 2) der Gegenstand des Erkennens; 3) die

bestimmte Form des Erkennens der Principe. Drei Arten Evidenz: 1) Wahrnehmung; 2) Raisonnement; 3) Zustimmung (Glaube). S. 150: Der Gegenstände oder der Principien gibt die Sankhya 25 an; ordnungslos. 1) Natur, ewige Materie, ohne Produktion, aber productiv; 2) Intelligenz, unterscheidbar als drei Götter durch drei Qualitäten, Güte, Leidenschaft, Finsterniß; 3) das Bewußtsein, die Ichheit, ausgehend von der Macht der Intelligenz ꝛc. Seite 151: 25) Die Seele. So die Aufzählung unsystematisch, nicht einmal sinnig. In der Seele haben die Principe ihre Vereinigung; sie sei nicht productiv, sie sei individuell; so gebe es viele Seelen; sie sei empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Das eine System nimmt nach Colebrooke nicht nur individuelle Seelen, sondern auch Gott als Regierer der Welt an... „Es sei durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, die eine tragend und geleitet (Natur), die andere getragen und leitend (Seele).“ „Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sei die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Principe.“ Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist überhaupt und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. S. 152: Die Idee, die also bei den Indiern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Der Seele Wunsch ist Genuß und Befreiung. S. 156: Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee, dieses fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehn. Bei den Indiern bleibt das dritte Veränderung, Vernichtung (?) — — — S. 157: Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Sankhya. Während im theistischen Systeme Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den andern Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, läugnet Kapila den Iswara, Urheber der Welt, mit bewußtem Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Dasein Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch Schließen ableiten (bezieht sich wohl nur auf Gott als Schöpfer im strengen Sinn, oder wie ihn die Vedantisten auffaßten, [vgl. Max Müller] oder im Sinne der Volksreligion). Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sei, die Quelle aller individuellen Intelligenzen und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist, des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung; aber die Existenz von Wirkungen (sagt er) hängt von der Seele, dem Bewußtsein, nicht von Iswara ab, Alles kommt von dem großen Princip der Intelligenz her, der die individuelle Seele angehört (?), durch welche sie bethätigt wird. S. 158: Die Sankhyas haben die Ansicht: Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Causalität in die Existenz gesetzt werden...... S. 159: Wenn man sagt: Ex nihilo fit nihil, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in Existenz setzt..... Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieses ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. Wie

die Schildkröte ihre Glieder ausstreckt und wieder in ihre Schale zurückzieht, so werden die weltbauenden Elemente wieder eingezogen in umgekehrter Ordnung, als wie sie aus ihrem Principe hervorgingen. Der Natur werden Güte, Leidenschaft und Finsterniß beigelegt; ihr Verhältniß wird nicht tiefer angegeben, sonst könnte es sehr interessant sein. Die Natur wirke durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme die zusammenfließen. Ebenso wirke sie durch die Modification, wie das Wasser durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt und innerhalb der Frucht geleitet einen besondern Wohlgeschmack erhalte. Die Natur habe die drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften, die andere Dinge nur, weil sie in ihnen, als die Wirkungen jener, vorhanden seien. Zu betrachten ist noch das Verhältniß der Natur zum Geiste. Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist, — (die Seele ist für sich, kein Gegenstand des Genusses, auch nicht hervorgebracht) — die Natur also verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch — einer Substanz, die keine Empfindung hat — ist, das Kalb zu ernähren. Die Natur gleicht der Bajadere, zeigt sich und wird geschmäht; sie tritt ab, nachdem sie sich gezeigt hat und genug gesehen ist, und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Sie hat keinen weiteren Gebrauch für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und Seele fortdauernd bestehen. Mit der Erreichung der geistigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß: „Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire"; Ichheit ist nämlich verschieden von der Seele. Was im Verstande vorkommt, wird reflectirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbsterkenntniß — ohne Ichheit — betrachtet die Seele bequem die Natur, entnommen der Veränderung und jeder andern Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntniß ausgenommen. Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, ebenso wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht. Der Seele wird das Verhältniß zum Körper ein überflüssiges. Mit der Trennung der unterrichteten Seele vom Körper ist die absolute und letzte Befreiung vollendet.

Anmerkung 5. Allgemeine Weltgeschichte von Dr. Georg Weber, Professor und Schuldirector in Heidelberg. Leipzig 1857. 1. Bd. Geschichte des Morgenlandes. S. 252, f.

„In dem System der Sankhya („Erwägung"), als dessen Begründer Kapila genannt wird, tritt der Materialismus (eigentlich der Dualismus) gegen den Pantheismus in die Schranken, indem hier die Ewigkeit der Materie und die Wirklichkeit des Individuums in ähnlich kühner Uebertreibung nachgewiesen wird, wie in der Mimansa die alleinige Existenz der Einheit ... Nach der Sankhyaphilosophie trägt die Naturwelt ihr Lebensprincip in sich selbst, die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen rührt von einem Kreislauf des Lebens, von einem ewigen Entstehen, Verwandeln und Vergehen durch inhärirende Naturkräfte her. Dieser durch sich selbst bestehenden Welt der materiellen Vielheit stellte Kapila eine gleichfalls ewige und in unendliche Theile auseinandergehende Geisteswelt gegenüber, deren einzelne eigenschaftslose Theilchen einfach, ununterschieden und unthätig in dem Weltenraum schwebten, und erst durch Verbindung, mit der Körperwelt Bewußtsein, Willenskraft und andere geistige Eigenschaften annähmen. Dieses intelligente Princip in

seiner endlosen Vielheit, die Seelen der lebenden Wesen, bekleide sich mit einem materiellen Körper und erhalte dadurch Gestalt und individuelles Dasein; und wenn der eine Körper dem Gesetze der Vergänglichkeit verfällt, so wählt es willkührlich (?) einen andern und wird dadurch auch wieder ein Anderes. Denn diese Seele bleibt ein passives, bild- und farbloses Princip, das seine Besonderheit wie die Impulse seiner Thätigkeit nur durch die natürlichen und materiellen Elemente, womit es umgeben ist, empfängt; alle Thätigkeit und alles Leben, Erkenntniß, Selbstheit, Sinnlichkeit, fällt auf die Naturseite des Menschen, nur durch den Körper steht der Geist in Verbindung mit der Welt. Aus dieser Vereinigung des geistigen Princips mit der Natur bildet sich die vorhandene Welt. Aber auch nach Kapilas Ansicht befindet sich die Seele durch diese ihre Verbindung mit der materiellen Natur in einem ihr nicht angemessenen, gesunkenen und unseligen Zustande und die Aufgabe des Lebens sei, sie aus diesen Banden zu befreien, diese Befreiung könne aber nicht durch Opfer und Büßungen, nicht durch Werke der Andacht bewirkt werden, sondern einzig und allein durch die wahre Erkenntniß. Die Einsicht, daß die Seele ein für sich bestehendes, von dem Körper völlig verschiedenes Wesen sei, ist auch ihm der Anfang der Weisheit; indem aber der Geist sein „absolutes Fürsichsein" begreift, trennt er sich von der Natur, dem Leibe, und wird seiner selbstständigen Existenz und seiner vom Materiellen verschiedenen Beschaffenheit bewußt." Wir sehen, Weber ignorirt den Puruscha in seiner persönlichen und kosmischen Einheit gegenüber der Prakriti im Dualismus der Sankhya. Wenigstens scheint die Einheit des Puruscha ihm in einer bloßen Gattungseinheit der vielen Puruscha aufzugehen und doch bezeichnen schon die Ritualbücher der Vedas mit dem Namen Puruscha, Mann und Geist, das höchste Wesen.

Anmerkung 6.

Vollends überspringt den Puruscha sammt der Yoga M. Dunker in seinem „Indien", und ist zufrieden, das System der Sankhya als ein solches zu bezeichnen, welches sich kühn auf den Begriff der Materie und der Ichheit stellt, und welches der Vedantalehre gegenüber sich rationalistisch und skeptisch verhalte. Wir wissen dagegen und es wird neuerdings von Max Müller bestätigt, daß Kapila weder Gott, noch die Offenbarung im Veda läugnete und von den Vedantisten zwar übel angesehen, aber doch geduldet ward, weil er eigentlich nur die Lehre der Vedantisten von der Yoga und die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Geist und Natur in Abrede stellte. Bei Dunker, wie zum Theil bei andern Darstellern, könnte es scheinen, als ob der Puruscha in der ersten Sankhya gar nicht vorkomme; sondern erst in der zu ihr gehörigen Yoga. Man sieht namentlich nicht, ob Ahankara und die Seele des Menschen, oder der Puruscha, der nicht wie jene von Prakriti erzeugt, sondern unerzeugt ist, der Zweck der Naturhervorbringungen sein soll, wie überhaupt das Verhalten der Prakriti mit ihren zwei Emanationen zum Puruscha sehr dunkel bleibt, worüber bei M. Müller einiges Licht zu finden ist. Indeß sagt Prof. Stöckl: Ueber alle drei Principien erhebt sich der Puruscha, die Seele (der Urgeist); der Beweis ihrer (seiner) Existenz wird geführt. Die Natur muß zum Nutzen Eines gemacht sein, dieses aber muß die empfindende Seele (Urgeist) sein, für welche (welchen) sie da ist und wovon sie genossen wird. Auch setzt die Kraft der Natur ein Wesen voraus, welches sie lenkt und leitet, woraus das Dasein der Seele (Urgeist) folge. — Hiernach also wäre der Puruscha, vielleicht auch in etwas der Ahankara, als der Zweck und das Urziel der Prakriti und ihrer Hervorbringungen anzusehen. Jedenfalls

übersehe man nicht, daß der Puruscha unerzeugt, Ahankara aber von Prakriti erzeugt ist, folglich beide nicht ein und desselben Wesens sein können.

Anmerkung 7. Siehe Schelling's sämmtliche Werke. 2. Abth. 2. Band. pag. 483.

Die Vedanta, als selbst schon ein philosophisches System heißt Mimansa. Ihr zweiter Theil, die Brahma-Mimansa, enthält den eigentlich speculativen Theil, während der erste exegetisch ist. Die Lehre der Vedanta gilt für die vorzugsweise rechtgläubige. Außer der Mimansa gibt es noch zwei philosophische Systeme: die Nyaya und die Sankhya. Die Nyaya scheint ein bloßes System der Logik und Dialectik zu sein; die Schriften der Vedanta thun ihrer keine Erwähnung. Desto mehr wird die Sankhya in Vedanta's Schriften erwähnt, da sie sich im Gegensatz mit dieser entwickelte. Sehr dürftig und ungenügend über die Sankhya ist Schelling, er bemerkt hauptsächlich über dieselbe: Sankhya heißt so viel als rationelle Lehre, das Wort rationell im allgemeinsten Sinn genommen für logisch dargestellte und entwickelte, auf Vernunftschlüssen beruhende und überhaupt wissenschaftliche Lehre. Es wird aber eine doppelte unterschieden, eine atheistische, Nir-Isvara-Sankhya genannt, — Isvara ist der indische Name des persönlichen, freiwollenden Gottes — und eine theistische, Isvara-Sankhya; die erstere, als deren Urheber Kapila angesehen wird (ein übrigens stets in Manus Gesetzbuch mit Verehrung genannter Name), diese setzt allem voraus eine bloße Natur, eine bloß mit Nothwendigkeit wirkende, willenlose Substanz, die der bloß plastische, blind producirende Anfang von Allem ist. Diese Natur, Prakriti heißt das erste Eine; sie ist nicht erzeugt, aber erzeugend. Das Erzeugte (nicht Erschaffene) des ersten Einen heißt das große Eine, Mahabhuti. Dieses große Eine wird mit Unterscheidung (distincte) als drei Götter erkannt: als Brahma, Wischnu und Mahadeva-Shiwa. Als Aggregat ist sie die große Einheit... Atheistisch heißt die Lehre, weil sie vor Allem eine bloße Natur setzt und das Eine, das sie Gott nennt, nur erst aus dieser ersten Natur hervorgehen läßt. Man vergleiche hier die Darstellung Friedr. von Schlegel's, welcher die Schelling'sche Darstellung, betreffend die zwei ersten Principien, entspricht. Freilich tritt an die Stelle der Trimurti dann im völligen Gegensatz mit der Prakriti in der Sankhya der Puruscha auf, mit dessen Hinzutreten das System dann freilich kein Atheismus, sondern vielmehr ein Dualismus und ein verkümmerter und entstellter Theismus oder Semipantheismus zu sein scheint. Als Urheber der rechtgläubigen Sankhya, wie sie Schelling nennt, wird Patandschali genannt. Hier bemerkt Schelling: „Es wäre vom höchsten Interesse zu wissen, an welchem Punkte sich diese orthodoxe von der heterodoxen Sankhya getrennt habe. Denn als Sankhya war sie doch auch ein rationelles, wissenschaftliches System. Die bloße Kenntniß, daß sie einen Isvara, d. h. einen persönlichen und freiwollenden Schöpfer gelehrt habe, befriedigt nicht. Es ist wirklich sehr zu bedauern, daß uns keine Kenntniß darüber gegeben ist, wie Patandschali diesen freien Welturheber erreicht hat. Verglichen indeß mit der atheistischen Sankhya, mit der sie als Gegensatz übrigens auf gleicher, speculativer Höhe stehen mußte, so (485) wird sie sich von dieser eben dadurch unterschieden haben, daß sie den Isvara an die erste Stelle setzte und die Dreiheit aus diesem durch eine freie That hervorgehen ließ. Diese orthodoxe Sankhya war dann aber von der Vedanta nicht der Sache nach, sondern nur durch die wissenschaftliche, rationelle Methode verschieden." Völlig unbegreiflich ist es, daß Schelling bei der ersten Sankhya weder des Ahankara noch des Puruscha erwähnt, als kämen diese in derselben gar nicht vor. Dann wäre die

Lehre ja kein Dualismus, als welcher sie doch durchgängig bezeichnet wird, sondern ein gemeiner Materialismus. Uebrigens stockte Friedrich von Schlegel sichtbar bei derselben Frage, ähnlich wie Schelling, und wußte darauf nur zu antworten, Patandschali lenke in der zweiten Sankhya oder der Yoga zu dem alt überlieferten System der Vedanta zurück; ob im Widerspruch mit der ersten Sankhya, oder ob diese ergänzend sagt er nicht. Uebrigens würde die zweite Sankhya Schelling weniger befremdet haben, wenn er in der ersten bereits den Ahankara und vorzüglich den Puruscha gekannt oder gegenwärtig gehabt hätte, von welch letzterem es doch in der ersten Sankhya ausdrücklich heißt, er sei nichts erzeugend und unerzeugt im Gegensatz mit der Prakriti, welche allerzeugend und unerzeugt sei. Noch erwähnt Schelling die Meinung mehrerer gelehrten Franzosen, wonach die Buddhalehre aus der Sankhya entsprungen, wogegen Max Müller in den herangezogenen Stellen zu vergleichen, der dieses entschieden verwirft, indem er zeigt, daß die Sankhya gegen den älteren Buddhismus polemisire und den ihr eigenen Dualismus strenge aufrecht halte. 487. Bei den Erörterungen über die Bhagavad-Gita kommt Schelling noch einmal auf die Sankhya zurück und bemerkt mit Beziehung auf jene: Er setzt also — könnte man sagen — die alte Yoga als im indischen System von jeher einheimische Geheimlehre der neueren, nämlich der erst auf dem Wege der Speculation erzeugten, der Guna und Sankhya entgegen (γνῶσις). S. 491 bezeichnet Schelling die Sankhya als das erste wissenschaftliche oder rationelle System in Indien. —

Anmerkung 8. Mit der Auffassung Friedr. v. Schlegel's und Windischmann's stimmt im Wesentlichen der grundgelehrte Orientalist und Kenner der alten Sprachen und Religionen, der Herausgeber des Rigveda, Max Müller in seinen geistreichen Essays (erschienen in der Uebersetzung 1869 in Leipzig) Band I. überein.

Die Sankhyalehre wird von der orthodoxen Vedantalehre des Irrthums beschuldigt, aber geduldet. Sie muß nach dem Buddhismus aufgetreten sein, auf den sie an mehreren Stellen polemisirend anzuspielen scheint; auch nimmt Kapila den Veda als Offenbarung an und läugnet keineswegs, wie der Buddhismus, die Existenz eines Urgeistes. Man mühe sich vergebens, zwischen Kapila's System, wie es in den Sankhya-Sutras, der einzigen Quelle der Sankhya, enthalten, und dem Abhidarma, welcher die metaphysischen Lehren Buddhas enthält, irgend welche Uebereinstimmung zu finden. Betreffend den Atheismus, welcher dem Kapila vorgeworfen ward, bemerkt Max Müller, in gewissem Sinne seien sämmtliche indischen Philosophen Atheisten; denn sie alle hätten erkannt, daß die Götter, die das Volk verehrte, nicht die Eigenschaften hätten, die einem höchsten Wesen zukämen. Aber alle bedeutenden philosophischen Systeme nähmen das Dasein eines unumschränkten und höchsten Wesens an, als Quelle alles dessen, was ist oder zu sein scheint. So habe denn Kapila nur das Dasein Isvara's, des Herrn, wie ihn die Yogins sich dachten, geläugnet; Gott könne nämlich nicht von Angesicht zu Angesicht in Weise sinnlicher Wahrnehmung angeschaut werden. Der Commentar aber erkläre, daß Kapila diese energische Sprache nur dem falschen Geschrei der fanatischen Enthusiasten gegenüber angewandt habe, und daß er selbst das Dasein eines höchsten Wesens keineswegs läugne. Kapila, fährt Max Müller fort, suchte aber auch zu beweisen, daß sämmtliche Eigenschaften, welche die Mystiker ihrem Herrn zuschrieben, unpassend seien. Der höchste Herr der Mystiker, sagt Kapila, ist entweder absolut und unbedingt (mukta), oder er ist begrenzt und bedingt (buddha). Ist er aber absolut und unbeschränkt, so kann er nicht in den Zustand eines Schöpfers übergehen; denn er

würde keinen Wunsch empfinden, der ihn zum Schaffen anregte. Wird er dagegen als handelnd dargestellt, als das Werk der Schöpfung unternehmend, so wäre er nicht mehr das absolute, unbedingte Wesen, an das wir glauben sollen. (Eben hier scheint sich der Gedanke zu offenbaren, welcher auch dem irrigen Gottesbegriffe des Aristoteles und schon dem des Empedokles zu Grunde liegt, wenn beide meinten, zur Aufrechterhaltung der Würde der Gottesidee Gott von der Welt isoliren zu müssen.) Ausdrücklich sagt Müller: „Man warf dem Kapila Atheismus vor; aber trotzdem wurde seine Philosophie als orthodox angenommen, weil Kapila außer der sinnlichen Wahrnehmung und den inductiven Schlußfolgerungen, seinen Glauben an Offenbarung, d. h. an den Veda ausdrücklich erklärte und ihm einen Platz unter den anerkannten Werkzeugen der Erkenntniß einräumte. Kapila nimmt zwei Grundprincipe an, einen unumschränkten Geist, und die Natur, und erklärt, daß die Welt das Abbild sei, welches die Natur auf den Spiegel des absoluten Geistes wirft." Letztere Bestimmung ist bei dem Mangel an näheren Andeutungen über das Verhalten der Prakriti zum Puruscha besonders wichtig und dankenswerth; es scheint die einzige zu sein, welche Müller in den Sutras aufzufinden vermochte. Anstatt also die Entstehung der Welt aus dem Gedanken und Willen des Puruscha zu erklären, wodurch dieser als Herr derselben bekräftigt wäre, wird hier ein etwaiges halbes Wissen um sie aus einer empirischen Einwirkung der Welt auf den Urgeist statuirt, wodurch eine Passivität und anfängliche Unwissenheit um die Natur und eine wahre Abhängigkeit des Urgeistes von dieser gelehrt wird. Kapila scheint aber selbst etwas von der Unwürdigkeit dieser Vorstellung geahnt zu haben, da die genannte Position durch die Vergleichung von einem Spiegel sofort wieder insofern negirt wird, als dadurch angedeutet wird, daß der Puruscha von dieser Einwirkung der Prakriti so wenig affizirt werde, wie ein Spiegel von dem in denselben einfallenden Spiegelbilde. Unbegreiflich aber oder höchstens im Sinne des Aristotelischen Theismus zu deuten sind Müller's folgende Worte: „Beide Systeme, das des Kapila und der Vedanta, nehmen ein absolutes, selbständiges Wesen als den Urheber alles dessen an, was besteht oder zu bestehen scheint." Jedenfalls ist hier der Ausdruck sehr ungenau; denn ausdrücklich lehren die Sutras, daß der Puruscha unerzeugt sei und nichts erzeuge. Uebrigens polemisire Kapila gegen die, welche glauben, daß alles nichtig sei. Wenn man nur an die Wirklichkeit der Gedanken glaube und die Wirklichkeit aller äußeren Dinge abläugne, so müsse man bald zugeben, daß gar nichts existire, da wir uns unserer Gedanken in eben der Weise bewußt werden, wie wir uns äußerer Gegenstände bewußt sind. (Ganz ähnlich vindizirt Aristoteles die Realität des Einzelnen und Individuellen, hier und jetzt Erfahrbaren als *πρώτη οὐσία*, während das Allgemeine oder der Begriff als *δεύτερα οὐσία* bezeichnet wird). Gegen die Buddhisten bemerkt Kapila: „Bestreitet ihr das Dasein dieser Seele, so dürft ihr auch nicht vom höchsten Ziele des Menschen sprechen". Wenn der Mensch von Leid befreit sein wolle, so wolle er für seine eigene Person frei sein, ebenso wie er selbst in diesem Leben des Glücks theilhaftig werden möchte. Noch bemerkt Müller: „Der Buddhismus hat nicht die Vorstellung eines universellen Geistes, welcher gemäß der orthodoxen Lehre des Brahmanismus, wie auch der Sankhya-Philosophie die menschliche Seele in sich auffaugen kann. Er erkennt nicht den tiefen Unterschied zwischen Geist und Materie, der das System und den Ruhm des Kapila bildet. Das Endziel der Sankhyaphilosophie ist nicht die Absorbirung in Gott, möge er nun persönlich oder unpersönlich sein, son-

dern Mokscha, die Befreiung der Seele von allem Schmerze und aller Täuschung". Und an einer anderen Stelle: „Die endliche Emancipation erlangte man dadurch, daß man die Augen von dem Spiel der Natur abwendete und sich ausschließlich in das Erkennen des wahren und absoluten Ich vertiefte."

Anmerkung 9. Laforet. Histoire de la philosophie. S. 109 note 2.

Laforet verdankt das meiste dem Barthélemy Saint-Hilaire, in seinem: premier mémoire sur le Sankhya in den mémoires de l'académie des sciences et politiques, tome VIII, S. 123, einer Arbeit von 500 Seiten. Den Kapila respectirte die Vedanta als alt und inspirirt; eine Einleitung in die Sankhya von ihm selbst ward gedruckt zu Serampour, im Jahre 1821. Die Aphorismen sind sehr dunkel. Im Beginn der christlichen Zeit erschien die Karika, welche verständlicher ist; sie gilt als eine treue Exposition der Sankhya. In 144 Versen enthält sie die drei ersten Vorlesungen der Sutras des Kapila und die sechste. Karika von Lassen 1832 durch Windischmann deutsch. Bonn, 1834 in seiner Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte; französisch schon von Pauthier und B. Saint-Hilaire. Das Ziel ist sich von der Wiedergeburt zu befreien, dem Elend dieses Weltlebens sich zu entziehen. Dazu helfen materielle Mitttel nicht, noch die Offenbarung; denn diese ist befleckt mit Unreinheit, Unhinlänglichkeit und Ungleichheit. Nicht Opfer, nicht Gebete ꝛc. können uns von dem dreifachen Schmerz befreien, sondern die Wissenschaft. Die Wissenschaft des Principes des enthaltenen Geheimnisses. Der Weg ist dreifach, die Perception, Induction, das Zeugniß von Weisen von der Offenbarung. Laforet glaubt, Letzteres sei Condescendenz zum Volksvorurtheil. Kapila ist stets unabhängiger Philosoph. Nach Laforet S. 117 sind die 25 Principien der Sankhya 1. die Natur oder die Urmaterie, 2. die Vernunft, 3. das Bewußtsein oder das Ich, 4. die Empfindung der Farbe, 5. des Tones, 6. des Geschmacks, 7. des Geruchs, 8. des Gefühls, Principien, welche taumatra heißen und die gröberen Elemente hervorbringen, worin sie sich offenbaren, nämlich: Wasser, Luft, Erde, Feuer und Aether. Sodann die Organe der Empfindung und der Thätigkeit, 9. das Auge, 10. das Ohr, 11. die Nase, 12. die Zunge, 13. die Haut, 14. (der Thätigkeit) das Sprachorgan, 15. die Hände, 16. die Füße, 17. die Aussonderungsorgane, 18. der Erzeugung, 19. Manas, eine Art Gemeinsinn, Organ der Empfindung und Thätigkeit zugleich. Diese elf Organe verbunden mit Vernunft (intelligence) und Gewissen bilden die dreizehn Erkennungsorgane, 20. die fünf groben Elemente, hervorgebracht durch die fünf unten genannten Theilchen oder Molekülen, nämlich: der Aether, 21. das Feuer, 22. die Luft, 23. das Wasser und 24. die Erde, das 25. die Seele (oder der Geist). Laforet beschränkt sich sodann näher auf die mula prakriti einzugehen, welche alle Principien hervorbringt, bis auf den Puruscha. Prakriti, diese allgemeine Natur ist keine geistige, intelligente und freie Ursache. Sie ist etwas Materielles, Nothwendiges. Es folgt Mahabuti, Ahankara ꝛc. Nach seiner Darstellung statuirt zwar Kapila Strafen und Belohnungen im Jenseits. Diese scheinen jedoch nach der vollständigen Befreiung der Seele in der Yoga, wenn zuletzt auch das Lingam abgestreift ist, aufhören zu müssen! Als erstes Princip liegt allen zu Grunde die mula prakriti. Sie ist unsichtbar und entfaltet sich uns in der sichtbaren Welt. Ihre Wirkung ist Maha, das Große, die Vernunft. Die Natur ist hier ein materielles Nothwendiges. S. 119. Kapila verwirft die Vernunft für die Natur, und läßt sie doch aus ihr hervorgehen. Die Buddhi ist das erste hervorgehende und erzeugt alle andern Principien in der Welt. Vom großen Principe kommt das Ich und von diesem die sechszehn Prin-

cipien. Hier kommt auch vom Guten und Bösen die Rede mit wenig Klarheit. S. 120. Unter den drei Qualitäten versteht Laforet die Güte, die Leidenschaft und die Finsterniß (in der Buddhi). Nach Colebrooke identificirt die Sankhya die große Intelligenz mit der Trimurti. Die drei Qualitäten bewirken die drei Gottheiten. S. 121. Die drei Qualitäten erst in der Buddhi offenbart, regieren die drei Welten der Götter, der Menschen und der niederen Wesen und charakterisiren sie. Unmittelbar aus der Buddhi emanirt das Ich (Ahankara). Aus dem Ich elf andere Principien und fünf Elemente. Für das Auge producirt das Ich das Licht-Moleküle und die Lichtwelt, ähnlich die anderen Sinne S. 122. B. Saint-Hilaire, sieht hier einen vollständigen Idealismus wie bei Berkeley. Laforet aber bemerkt, die Sankhya behaupte fortwährend die Wirklichkeit der Welt: S. 123. Uebergang zum Puruscha (der Seele). Sie ist von der Welt verschieden und ewig, unerzeugt, nichtszeugend p. 124. Die Existenz der Seele wird aus fünf Gründen bewiesen; ohne ein Wesen, welches genießt, wäre die Welt gleichsam nicht ꝛc. ꝛc., die Seele ist bestimmt, sich von der Natur zu befreien; sie ist immateriell und einfach. Ihre Verbindung mit der Natur hat zum Ziel, diese kennen zu lernen, beider Vereinigung ist das Universum. Sie ist in der ganzen lebendigen Realität des All. Daß es viele Seelen geben müsse, wird bewiesen; auch daß diese unsterblich sind, gegen den Veda, mit dem Kapila aber doch im Grunde übereinzustimmen behauptet. Kapila sagt, der Veda wisse nur zu reden von der Gattungseinheit aller Seelen. Die Seele verliere im Tode ihr Bewußtsein, bis sie einen andern Leib annähme (?). Kapila scheint der Seele alle eigene Activität zu nehmen, sie ist passiv, außer der Verbindung mit dem Leibe. Sie ist nur Zuschauerin; die Verbindung mit den drei Qualitäten nur macht, daß sie activ scheint. Woher dann aber Lohn und Strafe? Das höchste Ziel des Menschen, das höchste Glück besteht in der Befreiung von der Neugeburt. Kapila bekenne sich zur Seelenwanderung, wie die Vedanta. Kapila gesellt der Seele einen feinen Leib (Lingam) als Vehikel bei, der das eigentliche Werkzeug der Seelenwanderung ist, er dient nur zum Dienst der Seele. Er geht über ohne irgend einen Genuß der Dinge, er ist ursprünglich, unabhängig, hervorgebracht von der Maha, und besteht aus der Intelligenz und andern feinen Principien. Ohne die Elemente entbehrte er der Stütze und könnte nicht bestehen. Er wird hervorgebracht, damit er den Gegenstand der Seele erreiche. Durch die Verkettung der Thätigkeiten und ihrer Folgen und mit der höhern Hülfe der Natur erfüllt das Lingam seine Rolle vor und nach, wie ein Schauspieler die seine. Es ist vom Körper verschieden, aber nicht einfach, sondern besteht aus siebenzehn Theilen; es wohnt im groben Leibe, als seiner Stütze. Seine Wanderung hat nur zum Zweck die Seele; es ist nur wie der niedere Amtsverwalter eines Königs. Im Tode begleitet es die Seele und die Sinne, die es wieder vereint, in einen andern materiellen Leib, wie der Wind die Düfte, worin er sich birgt. Auch Leibnitz glaubte an ein solches Seelenvehikel, welches die Seele nie verlasse. Auch nach Kapila gibt es jenseits Lohn und Strafe. Gerechtigkeit führt nach oben, Ungerechtigkeit nach unten; nach beiden richtet sich die Seelenwanderung. Stets bleibt das Lingam ein Unglück für die Seele in allen drei Regionen. Die Sankhya will lehren, wie man sich ihm entwinde: der Befreite fürchtet nicht mehr die Wiedergeburt in einer der drei Welten. Das Mittel zur Befreiung ist die vollkommene Wissenschaft, wodurch sich die Seele von allem verschieden erkennt, was zur Natur gehört, ein zweifelloses, absolutes Wissen, Sicherkennen und Bejahen. Ist die Befreiung einmal erlangt, so ist der

Mensch frei von der Welt und dem Leibe. Die Natur ist ohnmächtig gegen die Seele, die sie und sich erkannt hat; ihre Rolle ist zu Ende gespielt. Die Seele (oder der Geist) aber ist völlig leiblos und gleichgültig geworden gegenüber der Natur, sie ruht in sich; sie spricht: Ich habe sie gesehen; die Natur ihrerseits spricht: Ich habe sie gesehen, es gibt kein Motiv der Hervorbringung mehr. Alle Vermögen hören auf, Laster und Tugend sind für sie nicht mehr vorhanden. Das Feuer des Wissens hat sie verzehrt. Die Seele anticipirt den Tod schon hier S. 135. Bei der vollen Befreiung im Tode scheidet die Seele sich auch vom Lingam, ganz nackt entbehrt sie sogar Intelligenz und Bewußtsein, als aus der Buddhi, als Ahankara. Sie erhebt sich nach Kapila über die Welt der Götter, was diese sei, sagt er nicht, freilich muß hier die Seele außerhalb der drei Welten gedacht werden. Da bildet sie mit den anderen Seelen eine besondere Welt. Entschieden vertheidigte Kapila die ewige individuelle Existenz der Seele. Laforet meint, ihre Persönlichkeit sei dennoch zerstört. Kapila läugnete nicht die Volksgötter, stellt aber die Seele nicht unter sie. Die Idee des höchsten Gottes meint Laforet sei hier nicht vorhanden; die Götter seien demselben Loose unterworfen wie wir. Die Sankhya ist das vollständigste System der Inder. Sie berührt Alles, aber nur obenhin; sie zerstört alle Principien der Moral und Religion.

Theistische Sankhya von Patandschali.

Nach diesem ist ein Gott und Herr, und nicht das bloße Wissen, sondern die Hingebung an ihn ist der Weg zur Freiheit und zur Seligkeit. Sein Buch heißt Yoga-Sastra, oder Yoga-Sutra, Aphorismen oder Regeln der Yoga, Gottverbindung. Die Darstellung ist scharf und so überschwenglich, daß kein Mystiker sie je übertroffen hat. Die Anweisung zur Erhebung bis zur Extase zerfällt in vier Kapitel. Colebrooke citirt daraus: Gott, der Herr, der höchste Ordner ist eine Seele, oder ein Geist, verschieden von andern Seelen; ihn berühren nicht die Uebel, welche jene heimsuchen. Er ist gleichgültig gegen die guten und bösen Handlungen und ihre Folgen, gegen die eintägigen Träumereien und Gedanken. In ihm wohnt die tiefste Allwissenheit. Er ist der Gründer der ersten geschaffenen Dinge, er ist unendlich, unbeschränkt durch den Raum und die Zeit. Nachdem er aber geschaffen, bleibt er der moralischen Ordnung fremd. Der Mensch kann durch gewisse äußere Verrichtungen zu einer höheren Vollkommenheit und einer übermenschlichen Macht gelangen; hier findet man den ausschweifendsten Aberglauben an Zauberei und magische Kräfte. Doch sind das nur Vorbereitungen zur vollen Befreiung durch die in Gott sich versenkende Betrachtung. Die Andacht besteht vorzüglich in der murmelnden Wiederholung des Wortes „Om“, während man dessen Bedeutung betrachtet.

So wird Gott geneigt gemacht, das erflehte Gut zu gewähren. Dankenswerth sei es, daß Patandschali nicht glaubte, die Welt ohne Gott erklären zu können.

Der Atheismus der ersten Sankhya, von dem Laforet und Schelling reden, ist sehr zweifelhaft, vergl. Schlegel, Philosophie der Geschichte S. 191. Nach diesem läugnet sie nur die Schöpfung, nicht aber den Urgeist, noch seinen Einfluß auf die Welt. Wie könnte anders die Vedanta den Kapila zu den Weisen zählen? Der Atheismus kann nur von ihr insofern ausgesagt werden, als sie die drei indischen höchsten Götter: Brahma, Wischnu, Siva, zu bloßen Qualitäten der drei Guna-Welt herabsetzt, oder sie in einer Reihe mit den Puruscha's in den menschlichen Seelen zählt, so daß auch sie, wie die letzteren ihre Wanderung machen müssen, und so ab-

gesehen vom Puruscha, sie aus der unbewußten, vernunftlosen Prakriti hervorgehen läßt. Läugnung der Volksgötter hieß auch bei den Griechen Atheismus. Sowohl Schelling als Schlegel legen den Hauptaccent darauf, daß in dieser Lehre die Buddhi ein Product der vernunftlosen Prakriti sein soll. Schelling's Ansicht, daß sie atheistisch sei, ist erklärlich, da er des Puruscha gar keine Erwähnung thut. Wenn Kapila, nach Laforet, die Seelen nicht den Göttern unterwirft. so unterwirft er sie, wie alles aus der Prakriti Gewordene, doch dem Puruscha. Bei mehreren Darstellern der Sankhya-Lehre scheint ferner der Puruscha nur als Vielheit, nämlich in den Seelen der Götter und der Menschen vorzukommen, so bei Weber, Dunker rc.; sie gehen wie es scheint davon aus, daß in der Sankhya die Vielheit der Puruscha's ausdrücklich bewiesen wird. Alles dreht sich um die Frage: Ist der Puruscha **nur** in der Vielheit; oder **auch** in der Vielheit? Letzteres muß aber der Sinn der Sankhya gewesen sein, sie vertheidigt, daß das Ganze in sich und in allen seinen Theilen sei, gegen die Vedanta. Wirft sie dieser vor, daß sie nur die Gattungseinheit der Puruscha's lehre, so liegt darin, daß die Sankhya die reale Einheit des Puruscha behauptet, neben dessen realem Vorhandensein in der Vielheit der Seelen.

Ueber die drei Guna-Welt der Buddhi und ihre Darstellung nach Windischmann gewinnen wir durch Laforets Erklärung ein neues Licht. Bei Windischmann glaubt man die drei Guna's als: Freude, Bethörung und Trauer auffassen zu müssen. Auch nach Schelling finden wir in der Buddhi als erster Entfaltung der Prakriti die Attribute von Brahma, Wischnu und Siva, deren Qualitäten und Wesen, Hervorbringung, Erhaltung und Vernichtung ausgedrückt. Merkwürdig ist die Darstellung der Maja nach der Vedanta in Görres Mythengeschichte der asiatischen Welt, Bd. I. S. 781, da dieselbe Auffassung als Illusion der Maja noch die drei Guna-Welt des Kapila zu charakterisiren scheint. Bei Görres heißt es: Der Grund aber dieser Scheinexistenz liegt in der Maja. Sie ist die Qualität des Verlangens vom Brahma, Lust allen Lebendigen gebend. Durch sie erscheint Wahres als Lüge und Lüge als Wahrheit, das universale Sein als nicht seiend und Nichtseiendes als existirend. Maja ist Temperatur von Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung (Brahma, Wischnu, Siva) .... Wo die Erkenntniß kommt, hebt sich die Liebe (Maja) weg ... S. 109. Zwei Wege führen zu Brahma, der Tod und die wahre Wissenschaft. (Ebenso die Sankhya, wo nur für Brahma Puruscha zu setzen ist.) Bei Laforet aber finden wir als Guna's, das Gute, die Leidenschaft und die Finsterniß; wovon kaum zu bezweifeln ist, daß die Güte der Freude, die Leidenschaft der Bethörung, die Finsterniß aber der Trauer entspreche. Diese Ansicht wird fast zur Gewißheit, wenn Laforet bemerkt, daß in eben der Ordnung die drei Qualitäten den drei Weltregionen des Brahma, Wischnu und Siva angehören, welche sie regieren und sie charakterisiren. Ueber alle drei Regionen erhebt sich der Puruscha in der Yoga. Sehr merkwürdig ist es, daß in Jakob Böhme's Lehre die drei Grundqualitäten der ewigen Natur in aufsteigender Linie, Finsterniß, Feuer und Licht heißen. und von ihm mit ganz ähnlichem Charakter und entsprechenden näheren Bestimmungen bezeichnet werden, wie die Guna's in der drei Guna-Welt. Auch bei ihm, wie in der Sankhya charakterisiren sie ebensowohl die große, äußere Welt. wie die innere im Geiste und Gemüthe des Menschen. Wenn ferner Laforet mit der idealistischen Setzung der fünf Regionen der fünf Sinne durch das Manas, welches aus dem Ahankara hervorgeht, wie dieses

aus der Buddhi und alle aus der Prakriti, nichts zu machen weiß, wenn er gegen Barthélemy de St. Hilaire, der hier den reinen Idealismus Berkeleys sieht, nur bemerkt, daß Kapila als entschiedener Dualist überall die objektive Realität der Außenwelt behaupte, so ist ihm einfach zu antworten: daß hier von keiner absoluten Production, sondern einer Reproduction der Welt durch das Ich die Rede sei, welche im menschlichen Erkennen thatsächlich stattfindet. (Intellectus id ipsum fit, quod intelligit; Est omnia fieri, est omnia facere). Der Verstand, sagt Aristoteles, wird alles das selbst, was er versteht, er erwirbt das Ererbte oder Dargebotene, um es zu besitzen. Die große Welt ist in der kleinen Welt als gewußte, durch die Thätigkeit des Verstandes, und nur insofern für sie als erkannte vorhanden. Noch ein anderer großer Irrthum findet sich bei Laforet, wenn er glaubt, Kapila hebe die Persönlichkeit der Seele zuletzt dennoch auf, da er ihr im höchsten Stadium die Intelligenz abspreche. Diese Intelligenz, über welche sich der Puruscha im Menschen erhebt, ist eben nur die Buddhi oder die Naturvernunft, und was vom Irdischen, von der Eigenheit dem Ahankara beigemischt ist, keineswegs aber die Intelligenz und das Bewußtsein überhaupt. Daher denn auch der Irrthum, daß Patandschali nicht eine Fortsetzuug und Vollendung der Sankhya, sondern sich an die Vedanta anschließend deren gerades Gegentheil lehre, daß nämlich Isvara der Herr sei, und die Welt von ihm abhängig. Lehrte denn nicht schon die erste Sankhya, daß, wie der Puruscha ohne die Prakriti lahm, so diese ohne den Puruscha blind sei, daß es einen Puruscha geben müsse, als Ziel zum Behuf der Lenkung und des Zusammenhanges? Woher die kosmische Bedeutung des Puruscha in der Sankhya, wenn Laforet's Ansicht die wahre wäre, woher die Unterscheidung und der grelle Gegensatz zwischen Puruscha und Prakriti, welcher die Lehre zu einem System des Dualismus stempelt. Friedr. v. Schlegel und Windischmann und die, welche ihnen folgten, erfaßten, wie es scheint, die Bedeutung des Puruscha richtig, und mit voller Entschiedenheit; nur bei ihnen auch läßt sich begreifen, wie die Yoga des Patandschali der Sankhya des Kapila, diese ergänzend und vollendend, sich anschließt.

Schließlich drängen sich schier unabweislich noch zwei Fragen auf, bei denen wir, sollten sie gleich nicht zur vollen Genüge gelöst werden können, doch wenigstens kurz verweilen und unsere Muthmaßungen aussprechen müssen; die eine betrifft den scheinbar passiven Puruscha des Kapila gegenüber dem ganz activen *νοῦς* des Aristoteles, den wir als jenem entsprechend aufstellten, die andere aber das äußerst räthselhafte Verhältniß der zweiten oder Yoga-Sankhya zur ersten, ob jene zu dieser gehöre und mit ihr ein System ausmache und ausmachen könne, oder ob es in der That ein zweites System war, welches an Stelle des ersten sich geltend zu machen suchte.

Die erstere Frage anlangend, so scheint allerdings Gott als der active *νοῦς*, der ganz Thätigkeit und nichts als Thätigkeit ist, mit dem Puruscha des Kapila, der der Natur gegenüber eine sehr passive Stellung einzunehmen scheint, einen großen Gegensatz zu bilden und etwas ganz anderes zu sein, als dieser. Man erwäge aber zuerst, daß Gott oder jener active *νοῦς*, als Intelligenz und reinste intelligente Thätigkeit, nichts außer sich denkt, noch begehrt und will, also nach außen unthätig und nur reines Selbstbewußtsein ist; das ist aber auch der Puruscha. Wenn andererseits Puruscha nichts erzeugt, sondern sich passiv verhaltend nur das Ziel und die Beswegenheit aller Dinge aus der Prakriti ist, so ist der *νοῦς* als erster unbewegter Beweger des All, bei Aristoteles um nichts thätiger, als der Puruscha; er bewegt

die Welt nur als Begehrter, Ersehnter, als ihr Ziel. So ist denn auch der Puruscha absolute Thätigkeit nach der einen Seite, so wie der νοῦς des Aristoteles vollkommene Passivität nach außen; der Charakter unabhängiger Selbständigkeit bezeichnet beide, den νοῦς, wie den Puruscha; nur wird er bei jenen mehr als innere Thätigkeit, bei diesem aber mehr als äußere Unabhängigkeit dargestellt. Erwidert man, daß aber doch im menschlichen νοῦς der thätige Verstand bei Aristoteles über dem passiven stehe, ja nach ihm eben das Unsterbliche im Menschen ausmache, so vergesse man nicht, daß die Sankhya selbst ja die denkende Erwägung ist, welche die Seele zur Befreiung führt, zum anderen, daß dieses Wissen ihrer Freiheit ein ewiges und in Bezug auf die Natur, wovon sie frei, ein Wissen dieser, sowie ihrer Befreiung, als ihrer eigenen That, einschließendes ist, endlich daß die Seele sogar als eine in dem Grade thätige dargestellt wird, daß Barthélemy de St. Hilaire dadurch veranlaßt ward, den Kapila mit dem Idealisten Berkeley zusammenzustellen. Erwähnt man aber die volle Loslösung der Seele des Menschen von der Natur im letzten Act ihrer Befreiung in der Sankhya, so sagt Aristoteles nicht minder beim Tode in seinem Sinne von der Seele: „Sie erinnert sich nicht."

Schwieriger ist die Beantwortung der zweiten Frage. Daß die zweite Sankhya oder Sankhya-Yoga nur auch eine Erwägung, eine Aufzählung, eine feine speculative Betrachtung in Ansehung der höchsten Fragen, gleichsam nur ein anderer Katechismus sei, so verschieden von dem der ersten, wie ihre Verfasser verschiedene Personen waren, wäre wohl die am wenigsten genügende Auskunft, obwohl freilich schwer einzusehen, wie beide in einem Kopfe und zu einer Weltanschauung sich vereinigen konnten, da in der ersteren alle Dinge aus der Prakriti, in der zweiten aber aus dem Purnscha als Isvara und als Setzung durch diesen erklärt werden. Alles scheint dafür zu sprechen, daß man durchgängig die zweite Sankhya als gehörig zur ersteren und als diese ergänzend betrachtete und daß Patandschali nur im Sinne des Kapila die Sankhya durch die Yoga vollendete. Aber wie, wenn die Sankhya-Yoga zu der ersten Sankhya sich verhielte, wie die Religionsphilosophie zur Metaphysik ein und desselben Systems? Haben wir nicht bei Kant denselben Fall, daß in der Kritik der theoretischen Vernunft die Frage von Gott skeptisch erledigt wird, so daß dieser Theil der kantischen Philosophie wohl ein skeptischer Atheismus genannt werden könnte, während die Kritik der praktischen Vernunft neben Freiheit und Unsterblichkeit auch Gott als heiligen Weltrichter, Belohner und Bestrafer dem Glauben wiedergibt, und hätte nicht diese Lehre auch ein anderer, etwa ein Schüler Kant's ausführen und dann noch hinzufügen können, da nun Gott als Weltrichter erkannt sei, so müsse er auch als Schöpfer anerkannt werden, nämlich auf dem Boden der praktischen Vernunft, was auf dem Boden und in den Untersuchungen der theoretischen nicht möglich gewesen? Finden wir nicht ähnlich in Fichte's Bestimmung des Menschen, die erst die Dinge vom Standpunkt des Zweifels (Spinozismus), dann vom Standpunkte des Wissens (Fichte'sche Wissenschaftslehre) betrachtet, endlich in der Lehre vom Glauben, die Fichte ganz ähnlich den beiden vorigen folgen läßt, wie Kant die Kritik der praktischen der der theoretischen Vernunft, die Lehre von der Unsterblichkeit und einem ewigen Progresse in einer göttlichen Weltordnung wieder, die über den Bereich der zwei vorigen Kapitel hinausgeht? Lehret nicht endlich Herbart in seiner Religionsphilosophie einen Gott etc., von welchem doch seine Metaphysik stumm bleibt? Ueberdies scheint die Sankhya-Yoga keineswegs eine bloße Rückkehr zu der Mimansa der Vedantinen zu sein; vielmehr scheint der Begriff des Puruscha in ihr festgehalten,

Freilich aber erscheinen in ihr Brahma, Wischnu und Siva nicht mehr als die Produkte der blinden Prakriti, während die erste Sankhya sich damit begnügte, bloß der Prakriti gegenüber, den Puruscha zu vindiziren, der Natur gegenüber dem Geiste eine unbedingte Anerkennung zu verschaffen.

Anmerkung 10. Lenormant in seinem Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, III. Band, Indien, bezieht sich auf Colebrooke u. B. St.-Hilaire.

Ueber das Alter der Sankhya gibt es nur Muthmaßungen. War sie vor dem Buddhismus, so konnte sie doch vom Brahmanismus Waffen empfangen haben, jenen später zu bekämpfen. Lenormant entscheidet sich für diese Ansicht und glaubt, daß aus der Sankhya die Metaphysik des Buddhismus entsprungen sei. Also aus dem entschiedensten Dualismus der Nihilismus (?). Lenormant bemerkt, die griechischen Systeme seien jünger, als die indischen und zeigten oft mit diesen große Analogie. Die indische Philosophie trat in Aphorismen hervor, die bei ihrer kurzen Fassung eines Commentars bedurften und die nur für die Schüler, welche den Schlüssel dazu hatten, verständlich waren. Das Wort Sutra bedeutet Faden, Verkettung. Die Sutras geben also nur den Faden, die Hauptpunkte. Die Entwicklung dieser Grundgedanken im Einzelnen mußte man aus mündlicher Auseinandersetzung und später aus Commentaren schöpfen, die das System entwickelten. Die Aphorismenmethode bei den Indern blieb. Nach den Commentaren folgten die Karika's, versus memoriales, in denen das System kurz zusammen gefaßt ward. Die Sankhya fragt: 1. woher ist die Welt; 2. wie wird man selig, frei, namentlich vom irdischen Leib, von Leiden und Elend? Die Sankhya will auf kürzestem Wege, durch Wissen zum höchsten Ziele führen. Sie nennt fünfundzwanzig Principien; die individuelle Seele bildet den Schluß. Die Brahmanen haben das System für atheistisch und materialistisch erklärt. Die Natur producirt alle Principien in deren Ordnung; die Seele wendet ihre Principien an zur Erkenntniß der Natur. Natur und Geistesthätigkeit coincidiren im Objekt, sind aber in ihrer Wurzel unabhängig von einander. Beide, die Naturthätigkeit und die individuelle Seele sind ewig. Jede Seele in Verbindung mit Bewußtsein, Vernunft und Natur übt doch auf deren Entwicklung keinen Einfluß (und dennoch heißt sie das Ziel, die Weswegenheit derselben, das Licht der Blinden). Die Seele ist zunächst nur mit dem Bewußtsein, nicht mit der Vernunft, noch mit der Natur selbst verbunden. Die Seele ist bei allen sensibeln und intelligibeln Funktionen passiver Zuschauer. Die Seele ist frei, wenn sie die Natur vollständig gesehen und erkannt hat und diese sich entfernt. So hat die Seele keinen Theil am Naturwirken; alle Functionen des Erkennens würden ohne sie vor sich gehen (?). Alles geht nur vor sich zur Befreiung der Seele. Auch bleibt die Seele ganz was sie war; Natur und Geist also wirken für nichts und wieder nichts. 647. Die Differenz der beiden Sankhyas besteht nur darin, daß Kapila eine höchste Intelligenz als Schöpfer leugnet. Dagegen setzt Patandschali eine höchste allwissende, leibfreie, auf Gutes und Böses nicht sehende, nach Zeit und Raum unendliche Intelligenz als höchsten Lenker. Der Seele Ziel ist die Vereinigung mit dem höchsten Wesen. Daher der Name Yoga (Verbindung), der nur der Sankhya zukommt, an welche sich der Name Patandschali knüpft. Beide Schulen suchen als höchstes Ziel die Befreiung von der Materie. Dieses Ziel wird erreicht durch Betrachtung; aber die theistische Sankhya fügt zu der Betrachtung die Andacht hinzu und wählt ihren Gegenstand zu diesem Ende, während der Lehrling der andern Schule sich ausschließlich mit der abstracten Erörterung über das Wesen des Geistes und der Ma-

terie beschäftigt. Man vergleiche indeß die von der vorstehenden sehr abweichende Darstellung Windischmanns in Beilage 1.

Anmerkung 11. Gioberti, introduzione, tom. III. p. 326 sagt mit Berufung auf Colebrooke:

Gibt es nur eine einzige Natur, welche sich auf dem Wege der Zeugung vervielfältigen kann, so ist Alles Gott und Alles Welt. Der Schöpfer zeugt successiv sich selbst, gleichwie seine Werke. Der unermeßliche Unterschied, welcher den Schöpfer vom Geschöpf trennt, verschwindet, und der Geist kann von diesem zu jenem aufsteigen, von einem Sandkörnchen zum absoluten Princip, durch eine stete Reihenfolge, eine stufenweise Hierarchie, eine ununterbrochene Leiter gottweltlicher Ausflüsse. Dies tritt in den indischen, aus dem Emanatismus entsprungenen Lehren klar hervor, wie z. B. in der Sankhya des Kapila, worin die Prakriti die Buddhi, und die Buddhi den Ahankara producirt, dieser die Trimurti (?) und die anderen Principien. So gelangt man, durch 25 Principien hindurchgehend, von der Prakriti zum Puruscha, welcher, als seiner Natur nach unerzeugt, zurückführt zum Princip, von welchem manausgegangen ist (?).

In Betreff der Ontologie des Kapila ist ein Widerspruch hervorzuheben, der sich in fast allen emanatistischen Kosmogonien wiederfindet. Die Leiter der verschiedenen Emanationen besteht, wie wir sahen, aus gleichartigen Ringen, und die Reihe der Productionen ist identisch mit ihrem Urheber. Desungeachtet sind die ersten Stufen der Reihenfolge von den übrigen gesondert; sie bilden eine besondere Klasse, und deuten auf einen Unterschied irgendwelcher Art zwischen der Welt und ihrem Urheber. Die drei ersten Principien in der Genesis des Kapila gehören ganz Gott an: die 21 folgenden gehören der Welt: das letzte Princip, der Puruscha, ist gewissermaßen beiden gemeinsam (?). Die Prakriti, die Buddhi und der Ahankara des Kapila entsprechen in gewissen Rücksichten dem Gott, dem Logos und der Weltseele des Plato, der Alexandriner und des Giordano Bruno ... Man kann die Sankhyalehre auf folgende zwei Formeln zurückführen: 1. Prakriti mittelst der Buddhi erzeugt Ahankara, 2. Ahankara erzeugt die übrigen Principien. Man sieht über den Puruscha weiß Gioberti bei seinem einmal irrig gefaßten Concept uns so gut wie gar nichts zu berichten. Wie bei seiner Auffassung, daß der Puruscha zur Prakriti zurückführe, dennoch das System ein dualistisches sein soll, ist nicht zu begreifen.

Um zu zeigen, wie genau, auch mehr ins Besondere eingegangen, die Grundbegriffe der Aristotelischen Metaphysik den 4 Kardinalpunkten der Sankhya entsprechend sind, wollen wir dieselben von unten anhebend, der Reihe nach durchgehen und vergleichen. In der Darstellung der Aristotelischen Lehre halte ich mich an Biese, „Philosophie des Aristoteles", Berlin 1835, 2. Bd., dessen Auffassung derselben bis auf wenige Punkte, wo er zu sehr der Hegel'schen Philosophie zuneigt, wohl die beste ist, die wir einstweilen besitzen.

I. Biese.

1. Prakriti. Die Natur enthält nach Aristoteles die Idee (*εἶδος, μορφή*), insofern die ewigen, sich gleichbleibenden Formbestimmungen in den concreten Einzelformen sich ausgeprägt haben. Die Materie

(ὕλη) ist ein Mittleres von Sein und Nichtsein, ein μεταξύ zwischen ὄν und μή ὄν. Die Form (εἶδος) ist gestaltende, belebende Thätigkeit, während die Materie die an sich todte, unentschiedene Möglichkeit ist. Ueberhaupt ist Natur sowohl dasjenige, woraus etwas wird, als auch, wonach es wird (also Stoff und Form zugleich); denn das Werden hat seine Natur, und das, wodurch etwas wird, ist die der Form nach bestimmte Natur, die überall gleichartig ist (ewige Reihe der Generationen der endlichen Dinge, wie bei Spinoza). Weder bringt das Bewirkende die Materie als solche hervor, noch auch das, was als Form oder Wesenheit gesetzt ist, sondern das aus beidem Vereinigte; denn etwas Bestimmtes hervorbringen, heißt aus dem allgemeinen Substrat es herausarbeiten. (Die Form liegt in der Materie, welche die Möglichkeit aller existirenden Dinge ist.) Die Formbestimmung geschieht von innen aus, aus dem τὸ τί ἦν εἶναι. Die vorgeblichen Ideen, sagt Aristoteles, tragen nichts zu dem Werden bei, wo Eines aus dem Andern erzeugt wird. Alles, was von ungefähr wird, hat seinen Grund in der Materie, insofern sie sich auch durch sich selbst die Bewegung geben kann, welche eigentlich von dem Samen als dem bewegenden Princip ausgeht. Die Wesenheit bezeichnet sowohl das sich Gleichbleibende, als auch das zu Grunde liegende, das Substrat, und zwar entweder als dieses bestimmte Einzelwesen oder als Materie für die gestaltende Thätigkeit des Zweckbegriffs. Die Einheit geht von dem Zweckbegriff aus, welcher in dem Belebten das Princip der Bewegung ist, aber nicht von außen einwirkt, sondern als dem belebten Wesen immanent dieses von innen heraus gestaltet, so daß er sich als das höchste Moment der Seelenthätigkeit darstellt. (Buddhi wird erzeugt von Prakriti). Dieser Zweckbegriff ist das Ruhende in der Bewegung, was jede Bewegung nothwendig voraussetzt. Die Wesenheit ist das in dem Einzelnen mit sich identische.

Alle Wesenheit des Sinnlichen ist einerseits das Substrat, die Materie, nicht der Wirklichkeit nach, nur dem Vermögen nach ein bestimmtes Etwas; andererseits ist sie der Begriff und die Gestalt, dasjenige nämlich, was als ein bestimmtes Etwas im Begriff ein selbständiges Sein hat. Das Zusammengesetzte entsteht und vergeht (γένεσις, μεταβολή). Ist aber die Fortbestimmung die Ursache des Seins, so ist sie als Wesenheit zu setzen, welche nothwendigerweise entweder ewig ist oder vergänglich, ohne selbst zu vergehen, und geworden, ohne selbst zu werden. Was sich nicht verändert, hat keine Materie; es ist aber die Form und die ihr zunächst ent-

sprechende Materie nicht von einander verschieden, sondern dasselbe. Mit Beziehung auf die Seelen bezeichnet Aristoteles dieses Stoffige als ein Etwas von nicht feuriger, sondern ätherischer Natur. Die Bewegung ist das die Form mit der Materie Vermittelnde und das Werden Bedingende. Die Natur ist etwas dem Vermögen nach, aus welchem Alles durch die immanente Formbestimmung zum individuellen Dasein sich gestaltet. Die Materie ist das Sein dem Vermögen nach, weil sie zur Form gelangen kann; hat sie aber schon Wirklichkeit gewonnen, dann ist sie ein Bestimmtes in der Form. Ein einzelnes Wesen ist fertig, wenn es das thut, was es der Natur nach thun muß. Ja, von den Elementen heißt es, sie seien fortwährend thätig wirksam, weil sie an und für sich selbst und in sich selbst die Bewegung haben. Nichts wird aus dem Sein noch dem Nichts, sondern aus der Materie einem Sein der Möglichkeit nach. Bei der Veränderung des Einen in ein Anderes Entgegengesetztes muß ein Drittes Gemeinsames zu Grunde liegen, welches sich verändern, von einer Affection in eine andere übergehen kann; es ist die Materie, das Beharrliche, indeß das Entgegengesetzte nicht beharrt. Das weißglühende Eisen wird schwarz und kalt, das Eisen beharrt. Die Veränderung ist der Uebergang in den Gegensatz. Die Beraubung ist ein Moment in der Materie, sie bildet die Empfängrlichkeit für die Form, ist also dieser nicht entgegengesetzt. Wede, Materie noch Form entstehen. Bei der Veränderung fragt sich was, wodurch, worin Materie, bewegende Ursache, Form. Auch entsteht das Einzelne aus dem Einzelnen, durch Kunst, Natur oder Ungefähr. Es ergibt sich aus der wesentlichen Beziehung zwischen Form und Materie, daß die vorgeblichen Ideen zur Erzeugung der concreten Wesenheiten überflüssig sind; denn das Einzelne erzeugt das Einzelne. Oft fällt die Formbestimmung zusammen mit der bewegenden Ursache, insofern die Form das Princip der bewegenden Ursache in sich selbst hat: das Gleichartige erzeugt das Gleichartige. Bei der Mißgeburt vermag die Natur nur das Materielle nicht zu überwältigen. (Aber woher denn dieses zweckwidrige Hinderniß, dieser böse Zufall?) Im zweiten Buch der Physik des Aristoteles spielt das Ungefähr eine ausdrückliche Rolle, während das achte vom Princip aller Bewegung handelt.

Der Zweckbegriff tritt in der Region der Elemente und diesseits des Organischen noch nicht hervor, oder nur zufällig. (Und doch ist ohne Land, Wasser, Luft und Licht u. s. w. so wenig eine Vegetation gedenkbar, wie ohne diese eine Thierwelt und ohne sie alle eine

Menschenwelt. Vergl. Hartwig: Gott in der Natur.) Denkwürdig aber und mit der Prakriti des Kapila, die als feiner Stoff gefaßt wird und so Buddhi und Ahankara erzeugt, ganz übereinstimmend ist des Aristoteles Lehre, daß der ätherische Stoff der Gestirne sich in den organischen Wesen als Princip der Lebenswärme zeige, nothwendig zur Erzeugung und Ernährung, und dieser Stoff in verschiedenen Graden der Reinheit der pflanzlichen und thierischen Natur zur Grundlage diene, bis er zur höchsten Lauterkeit sich im Menschen gestalte; in ihm liege der Keim des Princips der Seele, das unvermischt mit dem Körper das Göttliche enthält. Die selbstthätige Vernunft aber ist ein neues, unsterbliches Princip, das von außen hinzutritt, und der Mensch ist die individuelle und zugleich vollendetste Zusammenfassung aller übrigen Gebilde der Natur. (Dagegen bewies aber schon St. Augustinus, daß ebensowenig der eine, untheilbare Gott, wie die unbewußte, lebende Natur, je bewußte Seele werden könne, und daß ebensowenig der Naturgeist sich zur Menschenseele potenziren, wie diese sich zum Thiergeist degradiren könne, wie die Metempsychisten wollen.) Uebrigens ist Leben und Seele Zweck jedes organischen Körpers. Die gesammte Handlung eines Körpers aber ist die Seele. So sind die einzelnen Glieder der einzelnen Werke wegen, der Fuß zum Gehen, das Auge zum Sehen ꝛc. Die Pflanzen haben Leben und Ernährung durch sich selbst, durch Wachsthum und Abnahme.

2. Buddhi. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Aristoteles die Natur als ein an sich Vernünftiges, ein geordnet und zweckmäßig Eingerichtetes betrachtet, durch welches die selbstbewußte Vernunft im Menschen ihr gegenüber als ihr nicht Fremdes zur Thätigkeit angeregt werden kann. Unsere Abstractionen und vernünftigen Gedanken haben ihren Grund in den Dingen. Daher auch die Zustimmung des Aristoteles zu der Lehre des Anaxagoras, welcher überall in der Welt den *νοῦς* erblickte, obwohl dieser freilich überdies einen *νοῦς* als Weltordner und Weltbildner statuirte. Die Natur enthält nach Aristoteles die Idee (*εἶδος, μορφή*), insofern die ewigen, sich gleichbleibenden Formbestimmungen in den concreten Einzelformen sich ausgeprägt haben. Das Ziel der Vernunft im Menschen ist die Thätigkeit und nur ihretwillen (*τέλος*) erhält man das Vermögen. Von den unterschiedlichen Lebensstufen sind die niederen die Voraussetzung der höheren, in denen sie zur Vollendung gelangen; erst das geistige Leben bringt es zum Erkennen. Dies endliche Denken kommt erst zu seiner Vollendung durch die eigene schöpferische Thätig-

keit der Vernunft (νοῦς ποιητικός). Das sich Gleichbleibende des Begriffs kommt in dem Materiellen zum Dasein und offenbart sich in dem, was ist, als der objektive Zweck, und in dem, was wird und vergeht, als die ursprüngliche bewirkende Ursache. Den Begriff des immanenten Zwecks und der Bewegung habe selbst Plato nicht gefaßt, ohne welche doch die wahre Philosophie unmöglich sei. Die Wirksamkeit der in einem Substrat zur Wirklichkeit gewordenen ἐντελέχεια ist ἐνέργεια, ἔργον. Alles Werdende geht auf ein Princip und ein Ziel. Princip ist nämlich der Zweck oder das Weßwegen und das Werden ist dieses Zieles wegen; nun ist aber die thätige Wirksamkeit das Ziel, und nur ihretwegen erhält man das Vermögen (von wem?). Die That als die Aeußerung des Inneren ist das Ziel, und die thätige Wirksamkeit ist That. Es ergibt sich aus der wesentlichen Beziehung zwischen Form und Materie, daß die Ideen zur Erzeugung der concreten Wesenheiten überflüssig sind; denn der Einzelne erzeugt den Einzelnen. In ihm aber ist die Form von jeher. Insofern die Fülle des denkbaren Stoffes aus der Erscheinungswelt in die Vernunft tritt, wird diese Alles, und insofern sie hierbei als selbstthätig wirksam auftritt, macht sie Alles. Die Seele ist das der Entstehung nach Frühere, ohne welches das Leben nicht möglich ist, Grund und Anfang des lebendigen Körpers, sowie sein Zweck; seine Gesammthandlung ist die Seele. Die Pflanze ist der Thiere wegen da u. s. w. Das sinnliche Leben wird getragen durch das vegetative. Die Natur schafft nichts Ueberflüssiges (οὐδὲν περίεργον ποιεῖ). Die Natur bestimmt die Werkzeuge nach ihrem Dienst, und nicht den Dienst nach den Werkzeugen. Schlangen haben keine Füße, weil sie nicht mehr als vier haben könnten, welches zu wenig wäre. Die Natur läßt auch nichts Brauchbares umkommen. Manches in der Natur ist aus dem Zweckbegriff, Anderes aus Nothwendigkeit. Das Ziel und der Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist der Mensch, der am vollkommensten organisirt ist (Mann).

3. Ahankara. Das Ziel der Vernunft im Menschen ist die Thätigkeit, und nur ihretwillen (τέλος) erhält man das Vermögen. Von den unterschiedlichen Lebensstufen sind die niederen die Voraussetzung der höheren, die pflanzliche der thierischen, die thierische der menschlichen, in denen sie zur Vollendung gelangen (ἐντελέχεια, ἐν ἑαυτῷ τὸ τέλος ἔχον), erst das geistige Leben bringt es zum Erkennen. (Freilich weiß nach Aristoteles um diesen Zweck weder Gott noch die Materie.) Dies endliche Denken kommt erst zu seiner Vollendung

durch die eigene bildende Thätigkeit der Vernunft (*νοῦς ποιητικός*). Der Geist erzeugt in der Identität mit dem objektiven Gehalt der in der Natur sich offenbarenden Vernunft die wahrhafte Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist. In dieser Thätigkeit ist der Geist ewig und unvergänglich. Der Mensch ist der Zweck und Mittelpunkt des Alls der Dinge; denn in ihm kommt der Gedanke des absoluten Endzwecks zum Bewußtsein; er nimmt Theil an dem Denken der göttlichen Vernunft (obwohl diese außer sich nichts Anderes denkt). Bestehen der Form nach Zerstörung des Geformten ist in gewissem Sinne möglich; wird die Seele nicht erhalten, so doch die Vernunft. Die Seele ist kein Feuer, besser wird sie als ein ätherischer Stoff angesehen. Die Glückseligkeit in der betrachtenden Thätigkeit erreicht der Mensch nur, insofern in ihm etwas Göttliches (*νοῦς ποιητικός*) ist. Das beschauliche Leben ist nicht unpraktisch, auch Gott und die Natur wirken nur in sich. Nicht äußere Güter sind Grund der Glückseligkeit (Yoga). Der Leidenschaftliche versteht nicht einmal die Worte der Weisheit. Wer sich vom Staate ausschließt, ist entweder verworfen, oder er ist mehr als ein Mensch (Yogin). Ein schönes Werk kann Keiner zu Stande bringen, der nicht Tugend und Einsicht besitzt.

4. Puruscha. Nach Aristoteles ist Gott die höchste ordnende Einheit, welche sich in allen Kreisen der gesammten Welt offenbart, welche jedem einzelnen Naturwesen die Bestimmung verleiht, nach seiner Eigenthümlichkeit wirksam zu sein, und welche als die absolute Macht das Ganze zusammenhält. (Man vergesse aber nicht, Gott ist dieses nur als ersehnt, nicht als wissend und wollend, nicht als Ursache, sondern als Ziel, ohne ein Erkennen der Dinge aus sich, noch aus ihnen, gleichsam ohne ein apriorisches, noch aposteriorisches Erkennen, ohne ein Wissen und Bewußtsein von ihnen). Dennoch behauptet Aristoteles, Gott, der von Ewigkeit ist, was er ist, enthält in sich das höchste Gut; er ist keiner Handlung bedürftig, wodurch er etwas erlange; er hat in sich selbst dasjenige, um dessentwillen alles Uebrige wirksam und thätig ist. Er ist theoretische Vernunft, sein Denken ist reine That, und seine Thaten sind die lebensvollen Principien, welche von dem Materiellen erstrebt werden (freilich ohne daß er darum weiß und ohne daß er es will). Gott ist die höchste sich selbst denkende Vernunft, die in ihrer Thätigkeit sich nur auf sich selbst bezieht. In diesem theoretischen, rein beschaulichen Vernunftleben ist Gott gleichsam Schöpfer, Regierer, Erhalter und Ordner der Welt. In der Anschauung seiner selbst führt er ewig

das seligste Leben. (Unser νοῦς ist nur ein uns geliehener). Die sich selbst denkende Vernunft ist der absolute Endzweck (Entelechie). Nach der Sankhya wirft die Prakriti ihr Bild auf den Puruscha wie in einen Spiegel; bei Aristoteles ist nicht einmal dieses der Fall, obwohl er, aus der Rolle fallend, einmal sogar sagt, nachdem er Gott mit einem Feldherrn und das All mit seiner Armee verglichen, die Ordnung der letzteren sei vollkommener im Feldherrn, als in sich selber. (Wo aber ist der Feldherr, der von seiner Armee nichts weiß, noch sie führen will?) An diesem höchsten Vernunftleben hat der Mensch Theil, aber nicht als Mensch, sondern weil ihm etwas Göttliches inne wohnt, die selbstthätige Vernunft; sie ist das Wesen, höchster Zweck für den Menschen. (Nicht anders scheint die Sankhya das Verhältniß des Ahankara zum Puruscha zu fassen, indem jener nach ihr als Selbstbewußtsein [intellectus passivus, qua est omnia fieri] lediglich ein Erzeugniß der Prakriti durch die Buddhi ist und seine Activität [qua est omnia facere] nur aus dem Puruscha hat, durch den die blinde Prakriti hier sehend wird, sowie die Yoga und die Unsterblichkeit der Seele, welche die Sankhya doch festhält, ohne das gar nicht zu begreifen wäre). Sich selbst aber denkt die Vernunft, weil sie das Beste ist, denn das Beste denkt nur das Beste, und der Gedanke ist Denken des Gedankens. Als solches Ziel ist sie ewiges Leben, ist Seligkeit. Die active Vernunft ist die Vollendung (ἐντελέχεια) der passiven, und diese verhält sich zu jener, wie die durch sich selbst nichts seiende Materie zu der wirksam schaffenden Formbestimmung (in der Materie). Uns Stoffgebornen kommt die Vernunft von außen (θύραθεν), ihr Auge wird uns nur geliehen.

Von der Metaphysik sagt Aristoteles, am ehrwürdigsten sei die Wissenschaft, welche Gott selber besitzt und welche das Göttliche zum Gegenstande hat. Es ist die Wissenschaft von den Grundursachen.

Das gegensatzlose Princip ist der sich selbst denkende Gedanke der göttlichen Vernunft, welche als das unbewegte Bewegende absolute Thätigkeit in der Ruhe (ἐνέργεια) ist.

Im nothwendig Seienden ist nichts dem Vermögen nach, weil, wenn es nicht immer wäre, gar nichts sein könnte. Das Gute ist stets seiner Natur nach das Frühere und zwar dasjenige nothwendige Sein, mit dessen Aufhebung die gesammte Existenz vernichtet wäre. Es ist nicht bloß das Immanente Ursache des Seins, wie Materie und Form, welche Elemente des sinnlich Concreten sind, sondern auch das, was außerhalb befindlich ist, wie das Bewegende, welches vorzugsweise Princip genannt wird. Das Princip ist ein Erstes, welches

den Ausgangspunkt bildet, sowohl für das Entstehen, als auch für das Erkennen. Gibt es eine ewige Bewegung, so muß es auch eine ewige Wesenheit geben, von welcher dieselbe ausgeht. Was bewegend ist, bewegt entweder so, daß es selbst von einem Andern bewegt wird (primum movens motum, das primum mobile oder der Himmel), oder es ist das zuerst Bewegende (primum movens immotum, Gott als höchste Intelligenz und als Urziel), und eben dieses Letztere ist Ursache seiner selbst und somit als das Erste auch das Vorzüglichere, indem es die Ursache von dem gleichmäßigen Verhalten der Dinge ist. Der Zweck (oder das Urziel) als solcher hat objektives Sein; er ist (als durch seinen Zug das Mögliche in Wirklichkeit führend) die bewirkende Ursache. Das durch ihn Bewegte bewegt das Uebrige. Die höchste Intelligenz, an welcher der Himmel und die Natur hängt, führt in ihrem An- und Fürsichsein das vorzüglichste Vernunftleben. Ebenso erklärt Kapila die Prakriti ohne den Puruscha für blind, weil ihres Zweckes entbehrend. Aehnlich entspricht seiner Yogalehre des Aristoteles Anpreisung der *διαγωγή*, der Ruhe, des Friedens und der Seligkeit nicht des handelnden, sondern des beschaulich thätigen und wahrhaft himmlischen Lebens; klein im Aeußern erscheinend sei es das Höchste an Würde und göttlich. Das Beste ist die selbstbewußte Thätigkeit der Vernunft und zwar im Erkennen, und hier ist für einen Jeden dasjenige das Vorzüglichste, wodurch er des Höchsten theilhaftig werden kann. (Hiermit stimmt auch Thomas von Aquin überein, der als höchstes Ziel und Bestimmung des Menschen das Erkennen und die Umgestaltung [transformatio, nicht transsubstantiatio] in den höchsten Gegenstand des Erkennens setzt; die aus dem Erkennen entspringende Liebe und Seligkeit sind es nur indirect und als Folge aus diesem.) Gottes Denken ist That, Ruhe in höchster Thätigkeit. Gottes reinstes, tiefstes Denken ist Denken des Vollkommensten, Denken seiner selbst, des Gedachten. (Die scholastischen Aristoteliker und ihnen folgend Meister Eckhard sagen freilich, Gott sich wissend wisse alle Dinge, indem sie alle Dinge als Nachahmungen und Theilnehmungen irgend eines Moments seiner Realitäts- und Kraftfülle betrachten; eigentlich aber schneidet Aristoteles von dem absoluten Selbstbewußtsein alle nach außen gehende Thätigkeit ab, sowie nach Kapila der Puruscha der unerzeugte Unerzeugende ist. Merkwürdigerweise nennt Aristoteles die Wissenschaft seiner Zeit die Trümmer einer früheren und dann wieder verschwundenen Weisheit. Noch merkwürdiger, daß sich bei ihm ein Zweifel regt, ob die göttliche Vernunft in ihrer höchsten Thätigkeit nur sich

selbst oder auch ein Anderes denke, das ist, wie es scheint, ob nicht doch die Platonische Ideenlehre Wahrheit enthalte, wie allerdings der heil. Thomas und alle scholastischen Logiker und Mystiker einstimmig behaupten.) Sehr interessant und wichtig ist des Aristoteles Frage, ob das Gute und das Schöne sich im Ursprunge (γένεσις) sogleich gezeigt, oder erst später und nach einer Entwicklung. Die ältesten Dichter Pherekydes, Epicharmus, Anaxagoras ꝛc. lehrten das Erstere von Zeus, dem νοῦς ꝛc. Hier ist es, wo das orthodoxe und heterodoxe Heidenthum sich scheiden. Aristoteles sagt sogar: Man gesteht ein minder oder mehr Wahres zu, es muß also ein Wahres geben, dem das Eine oder Andere näher kommt, welches nur als eine Reminiscenz aus der platonischen Ideenlehre zu erklären ist, worauf auch Gratryin seinem vortrefflichen Buch „über die Erkenntniß Gottes“ alle dergleichen Aeußerungen, die bei Aristoteles vorkommen, zurückführt. Im achten Buch der Physik wird es freilich ausgesprochen: „Dasjenige Wesen, welches, schlechthin in sich selbst lebend, das Beste besitzt, bedarf der Thätigkeit nach außen hin nicht, es ist selbst das, weswegen die übrigen Wesen thätig sind.“ (So ist der Puruscha unerzeugt und unerzeugend.) Gott ist einfach, ohne Ausdehnung, leidlos. Das Denken des göttlichen Geistes bezieht sich nicht auf ein ihm fremdes, von ihm unabhängiges Objekt. Er schaut sich an, weil er nur das Beste ist, das höchste Gut, das Schönste und Vollkommenste. (Würde er aufhören es zu sein, wenn er in seiner Weisheit auch noch andere Wesen schaute, die seine Liebe und Allmacht verwirklichen kann und verwirklicht? „Kein Lebend'ges ist ein Eins, stets ist's auch ein Vieles.“ Göthe.) — Seine denkende Thätigkeit ist stets wirksam und mühelos. Daher ungetrübter Genuß, die Seligkeit. Gott bedarf keines Strebens, weil er Alles in sich enthält, wonach alle anderen Wesen, als nach dem höchsten Gut der Schöpfung, streben. (Auch nicht nach einer Ausbreitung und Verherrlichung durch Wesen außer ihm, die zu der inneren hinzukommt? und warum soll die Ehre aus der Herrlichkeit der Schöpfung der blinden unerschaffenen Materie und Form allein zukommen, da Gott sie verschmäht?] Doch heißt es: Als nachahmenswerth [worin?] und als das Geliebte [ohne Gegenliebe] bewegt und erregt Gott und bewirkt die Bewegung und Thätigkeit in dem Andern, ist Ziel und Anfang aller Bewegung. Als Geliebter reizt er jedes Wesen, nicht zur Vereinigung, sondern, daß jegliches Wesen sein Inneres herauskehre, seine eigene Form, Schönheit und Vollendung zum Vorschein bringe, freilich ohne Freude und Wohlgefallen an der Schönheit und Vollkommenheit, wie ohne Un-

willen über die Entstellung und Entartung der Dinge, die er unbewußt zieht. Wer gedächte hier nicht der Worte des persischen Dichters:

„Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen,
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe?"

Plato ahnete sie in der *θεῖα ἀρμονία*; Aristoteles kannte sie nicht oder ignorirte sie; daher die ägyptische Finsterniß, wie der hl. Bonaventura sagt, in seinem ideenlosen Systeme.

Wir sehen dem Stagiriten wie dem Kapila fehlt die Idee der Schöpfung, wie sie uns von der heil. Schrift enthüllt und offenbart wird; daher der höchst ungenügende Begriff vom Urgeist bei beiden. Die Schöpfungsidee, möchte man sagen, ist wie das Ei des Columbus; so leicht, so naheliegend und schier unausweichlich, aber wie selten ist sie und eben damit die wahre Gottesidee in der gefallenen Welt außer der Stromlinie der besonderen Offenbarung! Mehr als einmal möchte man den Versuchen der Philosophen älterer wie neuerer Zeit, das große Räthsel zu lösen, den Ausspruch zurufen:

„Wer gibt dem, welcher ihn um ein Ei bittet, denn einen Skorpion?")

II. Hegel.

Sehen wir nach dieser Darstellung Biese's, wie Hegel selbst und wie nach ihm Zeller und Ueberweg den Aristoteles verstanden. Hegel: Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet. 2 Band, 1. Theil.

Pag. 321: *Δύναμις* ist Anlage, das Ansich, sie ist nur potentia. Erst die Energie ist das Verwirklichende. Das Wesen an sich ist nur Möglichkeit ...... Die wesentlich absolute Substanz hat Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie nicht von einander getrennt ...... Die Form ist nicht ohne die Materie oder die Möglichkeit .... p. 322: Möglichkeit ist das Objektive, das wahrhaft Objektive hat allerdings auch Thätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjektive auch *δύναμις* ....

p. 323: Daß die wirklichen Dinge Theil haben an den Ideen (*παραδείγματα*), sei leeres Gerede (*κενολογεῖν*) und Metaphern .... p. 324: Alles entsteht aus einem Seienden. Das Mögliche heißt selbst ein seiendes, dieses als allgemein in sich seiendes, bringt diese Bestimmungen herbei, ohne eine aus der andern aufzuzeigen ..... Etwas wird nur diese Materie in der Wirklichkeit, das seine Materie auch der Möglichkeit nach war. Es ist also gesetzt: *α*) Materie, das allgemeine Wesen, Substrat der Veränderung, gleichgültig gegen das

entgegengesetzte; β) die Bestimmtheiten, das negative gegen einander; γ) das Bewegende, die eine Thätigkeit .... Insofern die Thätigkeit das enthält, was werden soll, ist sie der Verstand und sein Inhalt ist der Zweck (εἶδος), und dieser ist es durch die Thätigkeit, die Energie, gesetzt, verwirklicht zu werden. Wir haben die Materie, das passive Allgemeine; die Form, das thätige Allgemeine. Diese sind das Allgemeine in entgegengesetzter Form. Das etwas, welches verändert wird, geht durch die Bewegung über aus der Materie in den Zweck, die Idee, das Allgemeine. ..... Aber die Form ist die Einheit beider, besteht aus Materie und Thätigkeit. ...... Das Thätige setzt seinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derselbe; es ist aber noch Materie, die von der Thätigkeit verschieden ist, wenn auch beide verbunden sind ......

Die absolute Substanz ist hier das Unbewegte, Unbewegliche und Ewige, aber das zugleich „bewegend", reine „Thätigkeit", actus purus ist ..... Auch nach den Scholastikern, die Definition Gottes; er bedarf keines Materiales ..... Er ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen Thätigkeit ist.... Die formelle Thätigkeit hat auch ein τέλος in sich ...... Es muß ein Prinzip geben, dessen Substanz als Thätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß .... Die Materie ist gesetzt als das Passive, woran die Veränderung vorgeht .... Die Energie ist das Frühere (Höhere), als die Möglichkeit. Die Materie ist nicht das erste Seiende Alles zumal. Denn wie könnte Etwas sein, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον.)? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister, ziehend.

Die reine Thätigkeit ist vor der Möglichkeit (πρότερον), nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach. Das absoluteste Wesen ist das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt" ...... Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dies aber ist selbst unbewegt, ruhend. Es ist Zweck; dieser Inhalt oder Zweck ist aber das Begehren und Denken selbst; solcher Zweck heißt Schönes, Gutes. Das Schöne ist das Begehrte .... Aristoteles fragt: Was denkt er (Gott?) sich selbst oder ein anderes? Und in letzterem Falle immer dasselbe oder ein Anderes? ..... Der νοῦς ist dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (τὸ κράτιστον, das Mächtigste) ist. (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις) ...... Das Denken seiner selbst ist ewig das Beste im Universum ...... Die Natur ist Aristoteles eine Ursache, die um eines Zweckes willen wirkt, eine Tendenz hat ...... p. 343: Der Hauptbegriff des

Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von Etwas als ein Solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst, die Prinzip seiner Thätigkeit ist, nicht übergeht, sondern nach seinem eigenthümlichen Inhalt die Veränderungen sich gemäß bestimmt und dadurch sich darin erhält; er hat dabei die immanente, innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet. Spricht man von Zufall, z. B. vom Regen, so heißt das ein Zusammenhang der Nothwendigkeit, der aber äußerliches Verhältniß ist ..... Die Theile eines Organismus sind für einander nicht zufällig, sondern zweckmäßig ...... p. 344: Die Natur ist Entelechie, — was sich selbst hervorbringt. Das in welchem ein Zweck ist; zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende, die Ursache und das Producirte, — alle einzelnen Wirkungen sind zweckmäßig, auf die Einheit bezogen, so daß dies seine Natur ist; wie es wird, war es schon im Anfang vorhanden; der Zweck, der sich realisirt, ist seine Natur ...... p. 345: Die Natur eines Dinges ist ein Allgemeines, ein Sich-selbst Gleiches, welches sich von selbst abstößt und sich verwirklicht, hervorbringt (reproducirt); aber das Hervorgebrachte ist als Solches in dem Grunde, d. h. es ist Zweck, Gattung an sich, es ist ebenso vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Mensch erzeugt den Menschen; das, was das Erzeugte ist, ist auch das Erzeugende .... Das Natürliche muß als Selbstzweck in sich selbst betrachtet werden, die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt sich; die Natur des Lebendigen ist, ursprüngliche Bestimmtheit in sich zu haben, danach zu wirken. p. 346: Das Leben ist Energie, als Entelechie sich erhaltend, der wahre Begriff der Natur ist eben, sich selbst hervorzubringen. Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen eine solche sich erhaltende Ursache oder ein Zweck. Wie dieser Instinkt des Thuns, so ist in der Natur diese Entelechie— ein für sich bestimmter Inhalt, der sich hervorbringt. p. 347. Das eine Moment in der Natur ist die Materie, das andere die Form; die Form ist der Zweck, und dasjenige, um dessentwillen oder zu dem Etwas wird, sich selbst Bewegendes — Möglichkeit die Materie, Substrat (Einheit ihrer und der Thätigkeit, Wirksamkeit). Die Wirksamkeit hat aber einen Inhalt, dieser Inhalt ist eben der Inhalt der Möglichkeit; oder das mögliche Ding ist der Inhalt der Thätigkeit als solcher, d. h. eben es ist Zweck, — nicht ein leeres abstraktes Thun ...... Aber wie der Arzt zuwei-

len ein falsches Recept schreibt, der Apotheker die Büchsen verwechselt, so geht es auch in der Natur, daß sie zuweilen das nicht erreicht, was sie bezweckt; ihre Fehler sind dann die Ungeheuer und Mißgeburten. p. 348: Aristoteles sagt, wenn die Natur eben dies sei, nach einem Zwecke thätig zu sein, oder sie das an sich Allgemeine ist: so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht. Auch die Kunst thut das nicht. Die Natur ist wie ein Arzt, der sich selbst heilt .... Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtsein. Es ist hierin der ganze wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit, enthalten .... Die mechanische, wie die äußerlich teleologische Naturphilosophie ließen diesen Begriff abhanden kommen. Kant hat wenigstens wieder daran erinnert. .... Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr λόγος, das wahrhaft Vernünftige. p. 349: Alles, was zu Etwas ist, ist nicht ohne das, was seiner Natur nach nothwendig ist, aber es ist nicht durch dieses: sondern dieses Nothwendige verhält sich nur als eine Materie ....

p. 364. Der Anfang der Entstehung — vorher das Leere — ist eben das Ruhende, Sichgleiche, d. h. die ewige Materie .... Etwas ist erst im Entstehen; d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, — wo Realität, ist Bewegung .... p. 371. Aristoteles erinnert bei Bestimmung des Wesens der Seele an drei Momente. Es gibt dreierlei Sein: α) Materie (ὕλη), die nichts für sich ist; β) die Form und das Allgemeine, nach der Etwas dieses ist; γ) ein Sein, in dem die Materie als Möglichkeit ist, und dessen Form (Idee) die Thätigkeit (Wirksamkeit, ἐντελέχεια). „Die Seele ist die Substanz (οὐσία) als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr εἶδος ist Entelechie, wodurch er ein Körper, und ein beseelter ist .... Das erste der Entstehung nach ist die Wissenschaft, das Bewußtsein, was zur Form gehört, deren höchste Weise das Denken ist, — die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines organischen Körpers. p. 372. Die Axt hat nicht das Princip ihrer Form an ihr selbst (das Hauen). Die Seele ist also das Princip der Bewegung und als Zweck (τὸ οὗ ἕνεκα) und als Sein (Substanz, οὐσία) der lebendigen Körper Ursache, das Hervorbringende. p. 384. Der Verstand (νοῦς, Puruscha), weil er Alles denkt, so ist er unvermischt (ἀμιγής) nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinschaft, damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras

sagt, d. h. daß er erkenne, ... die Möglichkeit des νοῦς gehört zu seinem Wesen, ist keine Materie (dennoch ist die Seele eine Frucht des organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben in sich hat; Ahankara ist Erzeugniß der Prakriti und Buddhi). p. 385. Der νοῦς der Seele, der Bewußtseiende ist nichts actu, ehe er denkt (kraft seines Antheils an νοῦς ποιητικός), er ist erst durch die Thätigkeit des Denkens; an sich ist der νοῦς Alles, aber nicht ohne daß er denkt, — er ist absolute Thätigkeit .... Die bewußte, denkende Seele wird Alles .... Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objektiven, Gegenstand für es: intellectus passivus (es findet ihn auch als Buddhi vor). .... p. 387. Die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe .... Die Natur enthält die Ideen, ist Verstand, der νοῦς, nur an sich, nicht für sich .... Der νοῦς ist aber nicht das Materielle, sondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und ist nur wirklich, indem er denkt .... Der passive νοῦς ist die Natur, auch ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende νοῦς an sich. Weil aber in aller Natur Eine Seite ist, die Materie in jedem Geschlecht, weil Alles der Möglichkeit nach ist, was es ist, — ein Anderes die Ursache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunst sich zur Materie verhält: so ist nöthig, daß auch in der Seele dieser Unterschied. Der νοῦς ist an und für sich (χωριστός) unvermischt und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα) .... Wenn der (thätige) νοῦς an und für sich ist (χωρισθείς), ist er allein das, was ist, und dies allein ist ewig und unsterblich. (Ichversenkung des νοῦς in den νοῦς, des Puruscha in den Puruscha.) Das, was wir heutigen Tages die Einheit des Subjectiven und Objectiven nennen, ist bei Aristoteles in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. ..... Die Theorie, sagt Aristoteles, ist das Wirkendste und Seligste; dieses ist die Beschäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden ist durch die Thätigkeit. (Dieses gilt übrigens nur vom endlichen, nicht vom unendlichen Geist, der nichts aufnimmt, noch nach Außen wirkt. Nach Kapila fällt doch wenigstens das Weltbild in seinen Spiegel.) Der νοῦς denkt nur sich selbst, weil er das vortrefflichste ist. (Alles Andere ist ihm zu gering oder machte ihm Mühe) .... Das Gute ist nur bei sich selbst, um seiner selbst willen (läßt das Andere gehen, nimmt sich keines an). Dieses ist so die höchste Spitze der Aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste (und Heilloseste), was es geben kann.

III. Zeller.

Ungleich klarer und ohne Zweifel objectiv richtiger behandelt Zeller unseren Gegenstand in seiner „Philosophie der Griechen 2. Theil 2. Abthl. 1862."

Prakriti. Pag. 118: Dem Aristoteles ist der Begriff das Wesen; er will es aber nicht gesondert vom Einzelnen, sondern diesem innewohnend gefaßt wissen. p. 121: So sehr er auch in seinem begriffsphilosophischen Dualismus bemüht ist, Form und Stoff einander zu nähern, zuletzt bleiben es doch immer zwei Principien (wie in der Sankhya Puruscha und Prakriti), von welchem sich weder eines aus dem andern, noch beide aus einem dritten ableiten lassen, und so vielfach sie in den unendlichen Dingen verflochten sind, das Höchste von Allem ist doch bloß der reine, außerweltliche, nur sich selbst denkende Geist, und das Höchste im Menschen die Vernunft. ... 122. Wenn die allgemeinen Bestimmungen nicht als Ideen für sich sind, sondern nur als Eigenschaften den Einzeldingen anhaften, so muß die erfahrungsmäßige Erkenntniß des Einzelnen der wissenschaftlichen Erkenntniß des Allgemeinen nothwendig vorangehen. .... 133. Die Lösung liegt ihm in dem Begriff von Entwickelung und Vollendung .... 197. Das Einzelne existirt aktuell, der allgemeine Begriff, sofern er nicht im Einzelwesen Dasein gewonnen hat, nur potentiell. .... p. 236: Was etwas wird, kann nicht schlechthin ein Nichtseiendes sein, es kann aber auch noch nicht das sein, was daraus werden soll, es bleibt also nur übrig, daß es dieses zwar der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach ist. — Diese ungewordene Grundlage des Gewordenen ist die Materie: zu der Form kommt als zweites der Stoff. ... Die Form oder das begriffliche Wesen eines Dinges fällt mit seiner vollkommenen Verwirklichung und die Form überhaupt mit der Wirklichkeit zusammen. ..... 241. Das Mögliche ist das Sein der Anlage nach, das Unbestimmte, Unentwickelte an sich. Die Form ist das Ganze der Eigenschaften, welche der Stoff anzunehmen fähig ist. ... Wir gelangen zu einer allgemeinen Unterlage, prima materia, durch einen Schluß der Analogie, wie wir den Uebergang vom theilweis Geformten zum vollendet Geformten hier umgekehrt vom irgend Geformten zum Ungeformten machen. Alle Bestimmtheit, Begrenzung und Erkennbarkeit fällt auf die Seite der Form. Form und Stoff bedürfen deshalb auch keiner weitern Vermittlung, um Ein Ganzes zu bilden, sondern sie sind unmittelbar vereinigt. Kennt Aristoteles einen einigen Urstoff, der in allen Elementen derselbe, so ist dieser Urstoff

doch nur immer in einer bestimmten, elementarischen Form gegeben; ist doch auch jener ja durchaus kein Wirkliches ..... 243. Leiden kann nur der Stoff als das ganz Unbestimmte, Allbestimmbare. p. 249: Dennoch ist er ein Positives ... 255. Aristoteles leitet aus ihm nicht nur das Zufällige, sondern auch das im Begriff nicht Unwesentliche ab. — So ist das Thier nur ein in der Tendenz, Mensch zu werden, durch den Stoff gehindert, Zurückgebliebenes; und so wohl auch das Weib im Vergleich mit dem Manne. .... 259. Ja, es scheint, als könne die Materie für sich den Anspruch machen, daß sie als die ursprüngliche Substanz aller Dinge anerkannt werde ... 261. Wie aber kann man sich die Formen des Gewordenen ungeworden denken, wenn sie nicht als Ideen existiren, noch auch der Materie anhaften? ... 262. Die Bewegung ist die Entelechie dessen, was der Möglichkeit nach ist, d. h. sie ist die Thätigkeit, wodurch das vorher nur als Anlage Gesetzte Dasein erhält, das Bestimmtwerden der Materie durch die Form, der Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit .... 265. Das bloß Potentielle kann keine Bewegung erzeugen, denn ihm fehlt die Energie, das Aktuelle als solches ebenso wenig, denn in ihm ist nichts Unvollendetes und Unentwickeltes .... 321. Der Zweck ist von der Form eigentlich nicht verschieden. Die letzte Ursache der Bewegung liegt in demjenigen, welches die Welt als ihre Endursache bewegt, indem der Zweck oder die Form der Gegenstand und somit das Ziel ist, dem sie zustrebt (im *νοῦς*, Puruscha). Aristoteles will selbst den Elementen eine Art von Bewegung zuschreiben, im Streben nach dem Zweck, dem Vollkommenen.

Buddhi. *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.* de anim. III. 4. p. 430. a. 2. Form und Stoff sind unmittelbar. Die Form ist die nähere Bestimmung des an sich unbestimmten Stoffes, die Materie nimmt ihre fehlende Formbestimmung unmittelbar in sich auf; wenn das Mögliche zu einem Wirklichen wird, stehen sich beide nicht als zwei Dinge gegenüber, sondern ein und dasselbe Ding ist seinem Stoff nach betrachtet die Möglichkeit dessen, dessen Wirklichkeit seine Form ist. .... 243. Nicht allein im körperlichen Dasein ist die Form an den Stoff gebunden, sondern auch die Seele hat eine wesentliche Beziehung zum Leibe, nur das reine, für sich seiende Denken ist frei von aller Materialität. ..... 286. Die Natur ist der Grund der Bewegung und Ruhe in demjenigen, welchem diese Zustände ursprünglich und nicht bloß abgeleiteter Weise zukommen, und Naturding ist das, was eine solche, bewegende Kraft in sich hat; wie

aber diese zu denken, wird nicht gesagt. .... 287. Wie die einzelnen Substanzen, Thiere, Pflanzen zu ihr sich verhalten, hat Aristoteles nicht einmal untersucht. Auch ihr Verhalten zur göttlichen Ursächlichkeit liegt im Dunkeln ..... 288. Doch sagt er: *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* oder *δαιμόνιον* und *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. ..... 289. Wodurch dann die Uebereinstimmung dieser Bewegungen, ihr Zusammentreffen in einer zweckmäßigen Weltordnung bewirkt wird, läßt sich schwer sagen; durch die natürliche Einwirkung des ersten Bewegenden auf die Welt kann sie nicht erzeugt sein, an ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf aber kann auf dem Standpunkte des aristotelischen Systemes auch nicht gedacht werden. .... Es bleibt so im Dunkeln, ob wir uns die Natur als einheitliche Kraft oder eine Gesammtheit von Kräften, als etwas Selbstständiges oder als einen Ausfluß der göttlichen Wirksamkeit zu denken haben. ... 190. (Sicher aber hat der aktive *νοῦς* kein auf anderes gehendes Denken, keine Beschlüsse nach Ideen). Das Unbegrenzte könnte sich überhaupt nicht bewegen, denn um irgend einen Weg, auch den kleinsten zurückzulegen, hätte es eine unendliche Zeit nöthig. De coelo c. 6. 272 a 21. Phys. VI. 7. 238 a 36. 324. ... In den sterblichen Wesen zeigt sich Zweckmäßigkeit, wie viel mehr im Ganzen, aus dem sie im Einzelnen herrührt. Zur zweckmäßigen Wirksamkeit bedürfe es keiner Berathung; auch die Kunst wirke oft unbewußt. .... 324. Die Werke der Natur haben das Princip der Bewegung in sich, die der Kunst außer sich. ..... 325. Mißgeburten entstehen durch Hindernisse der Formvollziehung seitens der materiellen Mittel; Monstrum, *τέρας*, ist auch gewissermaßen die Pflanze gegenüber dem Thiere, dieses dem Menschen, das Weib dem Manne; Zurückbleiben hinter dem *τέλος* ...... 327. Die Natur ist eine stufenweise Ueberwindung des Stoffes durch die Form, und immer vollständigere Entwicklung des Lebens. .....

Ahankara. 370. Wo ein Ding sich selbst bewegt, da muß die Zweiheit von Form und Stoff in ihm selbst sein. ...... 371. Die Form als die bewegende Kraft ist Entelechie. Sie bezeichnet die wirkende Kraft oder die Thätigkeit selbst. — Mit dem höheren Theile der Seele *νοῦς* hat es nicht die Naturwissenschaft, sondern die Metaphysik zu thun. ..... 372. Die Natur schafft nur die Organe, welche für den Zweck jedes Organismus nöthig sind ..... 380. Das seinem Werth nach Höhere ist im Gange der Entwickelung das spä-

tere. ... 392. Das höhere sittliche Leben kündigt schon andeutungsweise sich im Thiere an. ... 438. Die thätige Vernunst ist vom Körper gesondert und getrennt, leidenslos, ewig, unsterblich, lautere, schlechthin vollendete Wirklichkeit; die leidende Vernunft dagegen entsteht und vergeht mit dem Körper, und ist bei den leidentlichen Zuständen desselben mitbetheiligt. ... Die thätige Vernunft ist mit einem Worte nicht allein das Göttliche im Menschen, sondern sie ist der Sache nach von dem göttlichen Geiste selbst nicht verschieden..... 452. Der Mensch vereint in sich alle Arten der Beseelung der ihm vorangehenden Naturstufen.... Die Entstehung der Seele ist an die des Leibes gebunden, dessen Entelechie sie ist.

Puruscha. Kennt auch Aristoteles in dem göttlichen Geiste ein Wesen, welches eine Form ohne Stoff ist, so betrachtet er doch dieses Wesen nicht als den Inbegriff aller Formen, die allgemeine, geistige Substanz aller Dinge, sondern als ein Einzelwesen, neben dem alle andern Einzelwesen als ebensoviele Substanzen ihr Dasein haben. —

Das Wirkliche im höchsten Sinn kann nur in der reinen Form ohne Stoff, nur in dem absoluten Subject liegen, welches als Einzelnes zugleich das Allgemeinste, als die vollendete Form zugleich die bewegende Kraft und der Zweck der Welt ist. Die Stufenreihe des Seins, welche vom ersten, formlosen Stoff aufsteigend sich erhebt, kommt erst in der Gottheit zu ihrem Abschluß....... Das erste Bewegende ist schlechthin nothwendig und bildet den Zusammenhang der Welt...... 275. Das höchste Wesen aber hat keinen Zweck außer sich, weil es selbst der letzte Zweck ist....... 277. *τῷ δ᾽ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως. ἔστι γὰρ αὐτό τὸ οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεὶ ἐστιν ἐν δυσὶν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα.* de coelo II. 12. 292. c. 4...... (Die Sankhya sagt die Weßwegenheit.) Gott ist also die absolute Denkthätigkeit und eben so fern er dieß ist, ist er der absolut Wirkliche und Lebendige und der Urquell alles Lebens.... Gott liebt nicht, er kann nur geliebt werden, nicht nur der Leib und das sinnliche Seelenleben, sondern auch die Willensthätigkeit, ja auch alles Denken eines Anderen außer der Gottheit selbst, wird von ihrem Wesen ausgeschlossen, und nur die Selbstbetrachtung wird als ihre eigenthümliche Thätigkeit übrig gelassen..... 279. Die Form übt ohne sich selbst zu bewegen, eine Anziehungskraft auf den Stoff aus, so daß dieser sich ihr entgegenbewegt. Gott bewegt die Welt also: was begehrt und gedacht wird, bewegt, ohne sich zu bewegen.....

280. Gott ist also das erste Bewegende nur sofern er der absolute Zweck der Welt ist; dieses ist das Verhalten der Form zur Materie, die diese zur Wirklichkeit sollicitirt. Indem aber Gott die Welt berührt, berührt diese ihn nicht....... 281. Er bringt nur die einfache Kreisbewegung der Welt hervor..... 283. Wie aber stehen, fragt Zeller, die unzähligen Formen zur Urform: Nach Brandis sind es die ewigen Gedanken der Gottheit. Dem widerspricht Aristoteles an vielen Stellen. (Woher aber kämen die Formen, wonicht aus der ὕλη, Prakriti, da die Dinge, ihre Gattungen und Arten Gottes Denken fremd sind?) 284. Er nennt die Formen Substanzen, als solche können sie nicht in Gott sein; Gedanken sind keine Substanzen, sie sind in der Seele als ihrem Substrat. Das Sehnen der Dinge legt Aristoteles nur dem Stoff bei. Wie das Verhältniß zu bestimmen sei, in dem die Formen zur Gottheit stehen, wird durchaus nicht aufgehellt......... 285. Die thätige Vernunft allein ist ewig und unvergänglich, sie allein nicht blos trennbar, sondern ihrem Wesen nach schlechthin getrennt vom Körper.... Ueber das Wie der Fortdauer des Denkens nach der Trennung vom Leibe, gibt Aristoteles keine Auskunft. Selbst das Denken ist ja nach ihm ohne die Phantasiebilder nicht möglich........ 465. (Unwillkürlich denken wir hier an die Yoga des Patandschali und die völlige Versenkung des endlichen Geistes in Puruscha, Urgeist; wonicht an ein Zurücksinken in die Prakriti, von der ja auch die Buddhi und der Ahankara erzeugt ist.) Weder gibt die aristotelische Metaphysik einen klaren Aufschluß über die Individualität noch die Psychologie über die Persönlichkeit. Wie es dort unentschieden blieb, ob der Grund des Einzeldaseins in der Form oder im Stoff liege, so bleibt es hier im Dunkeln, ob die Persönlichkeit in den höhern oder den niedern Seelenkräften, in dem sterblichen oder unsterblichen Theil liege. 467. (Liest man Zeller über die thätige Vernunft bei Aristoteles, so glaubt man das wahrhaftige Conterfei des Puruscha zu finden.) Die Vernunft als solche (ποιητικός) kann nicht der Sitz der Persönlichkeit sein, denn sie ist das Ewige, Allgemeine und Unveränderliche im Menschen, sie wird von dem Wechsel des Zeitlebens, von Tod und Geburt nicht berührt, sie lebt unwandelbar in sich selbst, ohne äußere Eindrücke zu empfangen oder in ihrer Thätigkeit aus sich heraus zu treten. Kann aber der Sitz der Persönlichkeit nicht in der Sinnlichkeit liegen, wo ist er?......

468. In der Religionsphilosophie des Aristoteles bemerkt Zeller: des Aristoteles ganze Weltansicht geht darauf aus, die Dinge möglichst vollständig aus ihren

natürlichen Ursachen zu erklären........ 623. Der sokratische Begriff der Vorsehung findet bei ihm keine Stelle. Gottheit ist als persönliches, außerordentliches Wesen vor jeder Vermischung mit einem allgemeinen Begriff oder einer unpersönlichen Kraft geschützt, dagegen soll sie in ihrer Thätigkeit aufs reine Denken beschränket und lediglich auf sich selbst bezogen, in den Weltlauf nicht weiter eingreifen, als dadurch, daß sie die Bewegung der äußersten Sphäre hervorruft...... 624. Die göttliche Fürsorge fällt ihm mit der Wirkung der natürlichen Ursachen durchaus zusammen....... Die Gottheit steht nach Aristoteles in einsamer Selbstbetrachtung außer der Welt; sie ist für den Menschen Gegenstand der Bewunderung und der Verehrung, ihre Erkenntniß ist die höchste Aufgabe für den Verstand, in ihr liegt das Ziel, dem er mit allem Endlichen zustrebt, dessen Vollkommenheit seine Liebe hervorruft; aber so wenig er eine Gegenliebe von ihr erwarten kann, ebensowenig erfährt er überhaupt von ihr eine Einwirkung, welche von der des Naturzusammenhanges verschieden wäre, und seine Vernunft ist das Einzige, wodurch er mit ihr in unmittelbare Berührung tritt.

IV. Ueberweg.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf Ueberweg, und sehen auf welche Art und Weise er das Verhältniß von Gott und Natur bei Aristoteles auffaßt. Ueberweg, Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit.

Aristoteles' Metaphysik p. 104. Statt der Platonischen Idee statuirt Aristoteles ein reales Correlat des subjectiven Begriffs und findet dasselbe in dem Wesen, welches dem betreffenden Objecte innewohne.... Dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenselemente, die wesenhafte Form, zu deren Bezeichnung sich Aristoteles der Termini: *εἶδος, μορφὴ, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, und *τὸ τί ἦν εἶναι* bedient. Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia): die Form dagegen ist der Vollendungszustand, die Ausbildung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes

(der Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein. Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form. Wohl dagegen gibt es eine trennbare oder substantielle Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache; der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das Individualisirende und Pluralisirende, die Einheit des allgemeinen Wesens zur Vielheit der Einzelobjecte führende Princip. Die Bewegung oder Veränderung (κίνησις) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muß von einer aktuellen, bewegenden Ursache ausgehen 2c. 2c. (Da Aristoteles sich weigert, die Form und den vernünftigen Gedanken, das τέλος, die Zweckmäßigkeit der Einrichtung des Einzelnen, wie des Ganzen in der Welt aus den göttlichen Ideen zu erklären, so bleibt ihm nur die Materie als Inbegriff der Möglichkeit aller Formen übrig, als ob das existirende Vernünftige leichter aus einem Unbewußten und Unvernünftigen begreiflich werde, als aus einem Bewußten und Vernünftigen. Indem Aristoteles in seiner Polemik ausdrücklich bemerkt, den Ideen fehle das bewegende Princip, sie seien dem Einzelnen nicht Ursache einer Bewegung oder Veränderung, so gibt er eben damit klar zu verstehen, daß er anstatt Gott, der bewußten, persönlichen, höchsten Ursache, als Prinzip der Einführung der Formen in die Existenz vielmehr die unbewußte, zwischen Sein und Nichtsein sich webende Materie, als Trägerin und Inbegriff aller Formen nach der Anlage, mit diesem Bewegprinzip für die Formen, welches dieselben aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führt, belehnen will. Das Sehnen der Dinge, bemerkt Zeller, legt Aristoteles nur dem Stoff bei. Kann nun aber bei der Einheit und sichtbaren Ordnung der Welt und anderseits der Vielheit der möglichen Formen und materiellen Prinzipien doch von einer höchsten ordnenden Einheit nicht ganz Abstand genommen werden, so soll wenigstens dieses höchste Prinzip nur ein leidendes, d. h. ohne Anwendung von Verstand und Willen gleich einem blinden, taubstummen Magneten das All im Besonderen wie Einzelnen bewegendes, namentlich die Bewegung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit unbewußt unter seinem Aspekt vor sich gehen lassendes Princip sein. So erlangt dann in Wahrheit bei ihm die ὕλη denselben Charakter, wie die Prakriti in der Sankhya, nämlich die unerzeugte, allerzeugende zu sein, während dort der erste Beweger, wie hier der Puruscha, zwar

ein ewiges und bewußtes, aber nichts erzeugendes und ohne die Prakriti lahmes Wesen ist.)

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmäßig gestalteter Objekte auf Grund seines allgemeinen Satzes, daß jeder Uebergang (κίνησις) vom Potenziellen zum Aktuellen durch ein Aktuelles bewirkt werde.

(Man vergesse aber nicht: nicht die zweckmäßige Gestaltung der werdenden Objekte, sondern nur ihr Werden wird aus Gott als der bewegenden Ursache erklärt; die zweckmäßige Gestalt oder Form liegt als Anlage in der ὕλη und ist keineswegs aus Gott und durch ihn in dieselbe gekommen. Wenn daher Ueberweg p. 109 sagt: „Wie jedes einzelne, gewordene Objekt eine aktuelle, bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte,“ so ist dieses eigentlich unrichtig, da Gott so wenig der Urheber der Gestaltung der Materie zur Welt ist, als der blinde Beweger einer Drehorgel der Componist der aus ihr ertönenden Melodien oder ihr Orgelbauer. Es ist eben der Aristotelischen Metaphysik wesentlich, daß Gott nicht als der Urheber der Form und Gestalt der Welt gefaßt wird, sondern diese Form in der ὕλη liege und von ihm lediglich aktuirt werde und zwar unbewußt. Ja, als reine Energie, wie Aristoteles dieses letzte bewegende Princip bestimmt, und als ohne alles Leiden und ohne alle Möglichkeit kann nicht einmal vor ihm die ohne sein Wissen und Wollen durch ihn aktuirte Natur erscheinen, um von ihm anerkannt zu werden, wie in der Sankhya die entfaltete Prakriti als Tänzerin zuletzt vor dem Puruscha erscheint, um vor ihrem Verschwinden ihre Verbeugung zu machen. Die übrigen Bestimmungen des unbewegten Urbewegers nach Aristoteles bei Ueberweg p. 169 entsprechen völlig denen, welche die Sankhya vom Puruscha aussagt. Ueberweg selbst aber bemerkt von ihm ferner: „er bewegt, ohne zu bilden [Form mitzutheilen] und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt [aber auch ohne gedacht und gewollt zu haben] als das Gute und der Zweck, dem alles zustrebt, vermöge der Anziehungskraft, die das Vollkommenere auf das Unvollkommene übt [κινεῖ οὐ κινούμενον · κινεῖ ὡς ἐρώμενον] und im selben und nur in diesem Sinne spricht die Sankhya den Urgeist als das Postulat der denkenden, erwägenden Vernunft aus, nämlich wegen der Nothwendigkeit einer Lenkung, und nur insofern ist der Puruscha das Licht der Prakriti.

Vom Urgeist aber sagt Aristoteles: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον ...... καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή· ...... ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.* Aristoteles schließt seine Theologie mit den Worten: *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.* Wo Ueberweg zur Naturphilosophie des Aristoteles übergeht, erwähnt er des Satzes: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* Hier ist zu bemerken, daß *ποιοῦσιν* weder von Gott, noch von der Natur nach der Aristotelischen Lehre gebraucht werden darf; weder Gott, noch die Natur wissen etwas von dem, was in der Natur vorgeht und sich gestaltet, höchstens der Philosoph, der also höher steht, als beide. Andrerseits bewirken beide Vieles vergebens durch das Ungefähr, welches in der Welt des Aristoteles keine kleine Rolle spielt, so oft nämlich die Materie dem Zwecke, nämlich der blinden Tendenz zur vollen Darstellung der Form, wodurch ein Ding ganz ist, was es nach seinem Begriff [nicht in Gott, noch in der Natur, sondern im Kopf des Philosophen] ist, ein Hinderniß in den Weg legt.)

Werfen wir nun, nachdem wir in den vorstehenden, bedeutendsten neuern Darstellungen der Aristotelischen Metaphysik unverkennbar, wenn auch theilweise mit verschiedener Schärfe ausgeprägt, die Grundzüge der Sankhya fanden, schließlich noch einen Blick auf diese zurück, um die Grundursachen und Principien des Aristoteles, wie sie uns klar geworden, noch einmal in ihrem Ursprung zu erblicken, und wählen wir zu diesem Ende die bedeutendste, tiefste und geistvollste Darstellung derselben, die mir bisher bekannt geworden. Es ist ohne Zweifel die von Windischmann in seiner „Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte", auf den wir auch, vor allen in Beziehung auf die Indische Philosophie von Merleker verwiesen werden. Ich habe mir erlaubt, in derselben einiges abzukürzen, namentlich Dinge betreffend, welche in den 11 Anmerkungen schon wiederholt vorgekommen, auch hier und da durch kleine Aenderungen, wo ich gewiß war, am Sinne nichts zu ändern, durch Construktion und Ausdruck dem Vortrag etwas mehr Klarheit zu geben, und einige der wichtigsten Punkte mit meinen Bemerkungen zu begleiten.

Windischmann: Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Zweiter Band, Indien; des Ganzen vierte Abtheilung, p. 1796.

Die Sankhya sucht die Erkenntniß des Geistes. Um aber zu

erkennen, daß der Geist nicht innerhalb der Reihe der Naturbestimmungen liege, vielmehr scharf davon geschieden sei und frei und unberührt von ihnen allen, müsse vorher das innere und äußere Bewußtsein des Lebendigen genau erforscht, jede der Stufen desselben von den andern scharf unterschieden und so die Haltbarkeit und Existenz der Natur nach ihrem ganzen Umfang und Inhalt geprüft werden. Eine Opposition mit der Mimansaschule ist hier sichtbar; wir finden einen großartigen Versuch des menschlichen Geistes, auf dem Wege einer unterscheidenden Selbsterforschung zur Erkenntniß seiner Wesenheit zu gelangen. Zugleich wird der Einklang des Ergebnisses mit dem Veda gezeigt und daß dieser selbst zu einer solchen Erforschung auffordere. Nach der Vedanta erkennt der Brahmawissende, daß Brahma allein Wahrheit und Wirklichkeit, die Welt aber, als ein Besonderes und Verschiedenes von ihm, nur Wahn und Täuschung ist. Die Sankhya's dagegen sehen eben diese Behauptung vom Hinwegfallen des Unterschiedes zwischen Geist und Natur (beim Eintritt der Erkenntniß) als einen Irrthum an; nach ihnen ist der ganze äußere und innere Naturprozeß nicht Brahma (als selbständiger Geist) und muß von ihm unterschieden werden. Die unterscheidende Erkenntniß (Vidschnana) besteht in der genauen Erfüllung dieser Anforderung, welche die Bedingung zur Befreiung ist. Was in Sinn und Vernunft, im Innern und Aeußern des Menschen ist, soll aufgezählt, erwogen und geprüft werden (daher der Name Sankhya, Zählung), ob und inwiefern es wahrhaft wirklich sei und bestehe; durch solche Aufzählung, Erwägung und Prüfung müsse sich der wesentliche Unterschied zwischen dem Vorübergehenden und dem Selbständigen herausstellen. „Durch wahre Wissenschaft," heißt es in einem Sankhyacommentar, „wird die Wirklichkeit des Geistes offenbar." Auf dem Wege der Sankhya also kommt der Geist zum Bewußtsein, daß er über der Natur und allen ihren vorübergehenden Entwicklungsstufen stehe und nach seiner wahren, vollen Wirklichkeit von ihnen unabhängig und für sich allein sei. Ist der Geist in seiner Selbständigkeit erkannt, dann ist auch die Täuschung vom Schein der Haltbarkeit der Naturentfaltungen zerstört. Durch solche Unterscheidung wird alles Vergängliche in Schatten gestellt gegen den ewig Selbständigen, d. h. gegen den von sich selbst leuchtenden Geist. Diese Lehre, die ihren Anfängen nach sich weit in Indien zurückdatirt, scheint der primitiven Vorstellung von Gott und der Welt, welche Schöpfer und Geschöpf (anders als die Vedanta thut) unterscheidet, noch näher zu stehen und ihre letzten Wurzelfasern in die Zeit der

Patriarchen zu schlagen. Seit uralter Zeit fand in Indien ein Streit der Parteien des Dvaitam und Advaitam, den Anhängern des Unterschiedes und der Zweiheit und jenen der Unterschiedslosigkeit und Einheit statt. So trat denn auch in der Sankhya, wie in der Vedanta, noch ein Schimmer von Erinnerung oder Ahnung hervor, indem in jener der Unterschied zwischen Gott und der Creatur, in dieser aber die innige Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung noch festgehalten ward und den eigentlichen Hintergrund der Wahrheit in diesen Lehren ausmacht. Doch vermag der Geist in seinem Denken und magischen Schauen den lebendigen Gott, die ewige Liebe im Hintergrunde nicht mehr zu erkennen, sondern gewahrt denselben nur in einem täuschenden Abglanz, in der eigenen Selbstheit, wobei das creatürliche mit dem göttlichen Licht verwechselt wird, wodurch dann das magische Schauen zur innern Abgötterei wird, die in den Gegenständen der äußeren Abgötterei ihre Reflexe hat. Sicher ist, daß Kapila, einer der 7 Munis der Vorwelt, für eine Incarnation des Vischnu gehalten ward, mitunter auch des Agni, des Feuergeistes. Doch lehrt Patandschali, der Stifter der Sankhya-Yoga, entschieden, die höchste Stufe und die Vollendung der Sankhya sei nur in der vom Herrn verliehenen Kaivalya (Ekstase) zu erreichen.

p. 1807. Die Anschauung des scharfen Unterschiedes zwischen Natur und Geist, den die Stifter der Sankhya als Grundbedingung der Erkenntniß und Befreiung betrachten und, ganz nach Art der Hellsehenden, als das absolut Nothwendige und Wahre behaupten, ohne dessen Anerkennung die vedantistische Vertiefung in Brahma nichts helfen könne, hat dann wohl auch unausweichlich die Aufgabe herbeigeführt, die Natur in allen ihren Momenten, als ebenso vielen Prinzipien und Hauptfügungen, unterscheiden und kennen zu lernen, sowie deren Haltbarkeit im Vergleich mit dem Geist zu prüfen und völlig zu erschöpfen. Jedenfalls hat die Sankhya den Zweifel an der Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, die Aufmerksamkeit auf die Sicherstellung der Folgerung und überhaupt das philosophische Nachdenken mächtig angeregt. Die wirkliche Persönlichkeit spricht sie allein dem Geist zu, ohne welchen Alles, was dem äußern und innern Sinne da zu sein scheint und den Unwissenden bezaubert und fesselt, doch in sich ganz nichtig, für ihn (den Geist) selbst aber, sofern er sich davon unterscheidet und zur Selbsterkenntniß gelangt, etwas Vorübergehendes, wiewohl um seinetwillen Geschehendes, ist.

Anders als die Vedanta verfolgt die Sankhya den ganzen Naturprozeß genetisch und betrachtet die im Veda öfters als persönlich vorge-

stellten Mächte der äußeren und inneren Natur: die Elemente, die Sinne und die Sinnengegenstände, die Imagination, die Gemüthsbewegungen, die Ichheit und den Willen, sowie die Rede und die Vernunft selbst nur als für den Geist bereitete Werkstätten und Organe und als eine Folge von Prinzipien, Entwickelungen und Zuständen der inneren und äußeren Natur zum Behuf der Anschauung, des Genusses und der endlichen Befreiung des Geistes, indem sie die Momente ihrer Genesis genau unterscheidet. Die Lehre ist schon eine kritische Betrachtung der Prinzipien und Potenzen der Natur nach dem Maß ihres ganzen kosmischen und moralischen Werthes. Kritische Erwägung des wesentlichen Unterschieds und gegenseitigen Werthes der dem Geist blos dienenden Natur und des hindernißlosen Geistes selbst gibt dieser Lehre ihre Eigenthümlichkeit.

W. fügt dann die Urkunde der Sankhya-Karika von Isvara-Krischna als den originellsten, schärfsten und consequentesten Umriß dessen, was über diese Lehre bisher bekannt geworden, hinzu und sucht sie durch Parallelen und Erläuterungen verständlich zu machen. Ich gebe sie in folgenden Grundzügen:

Die Sankhya-Karika oder die Denksprüche des Isvara-Krischna.

Isvara-Krischna behauptet sich streng an die traditionelle Lehre des Kapila zu halten und stand in Indien in großem Ansehen. Zur Philosophie treibt das Leiden der Welt; das einzige Heilmittel gegen selbes ist die Erkenntniß. Die Ur-Natur (Mula-Prakriti) ist unerzeugt und zeugend. Nicht erzeugend und nicht erzeugt ist der Geist (Puruscha). Ein dreifacher Beweis, durch Sichtbares, durch Folgerung und durch Offenbarung wird von dem Menschen gewünscht. Die Tradition ist das Empfangene, Gehörte; das Fehlende auf den andern Erkenntnißwegen wird durch sie ergänzt. Die Gründe der Unvollkommenheit der Erkenntniß bei der sinnlichen Wahrnehmung werden entwickelt. Wegen der Feinheit findet keine Fassung der Prakriti statt; sie wird aber wahrgenommen, gefolgert, aus der Wirkung. Verursacht, nicht ewig, nicht durchdringend (nicht umfassend), geschäftig, vielfach, sich anlehnend (bedingt), umfaßt, gegliedert, abhängig ist das Entfaltete; es ist entgegengesetzt dem Nichtentfalteten. Dreigunisch, nicht unterscheidend, gegenständlich, gemeinsam, unlebendig, zeugend (gebärend) ist das Nicht-Entfaltete, Mula-Prakriti. Ihm entgegengesetzt und (in *einer* Rücksicht) ebenso, ist der Puruscha ..... Das Unentfaltete ist die Ursache; es ist wirksam durch die drei Gunas

und durch deren Kampf, durch Verwandlung. Es gibt einen Geist (Puruscha); Beweis: weil die Gesammtheit der Dinge als ihrem Zwecke einem Andern dient; weil ein Gegensatz des Dreigunaartigen (bei dem Kampf der drei der Prakriti angehörigen Qualitäten) sein muß, deren Wesen Lust, Schmerz und Bethörung ist; ferner wegen der Lenkung, wegen des Seins eines Genießers und wegen des Strebens nach dem Fürsichsein. Die Vielheit der Puruscha's, sowie daß der Puruscha für sich, daß er Zeuge, daß er Entscheider, daß er Zuschauer sei und nicht handele, wird bewiesen. Deshalb ist durch die Verbindung mit ihm der an sich unlebendige feine Leib, Linga, gleichsam lebendig, und der indifferente gleichsam ein Handelnder. Die Verbindung beider: des Puruscha zum Schauen und zum Wiederfürsichsein, und der Prakriti, ist wie die eines Lahmen und Blinden; durch diese Verbindung wird die Schöpfung. Aus der Prakriti wird die Buddhi, hieraus der Ahankara, aus ihm die Reihe der 16 Principien, aus fünfen von diesen 16, die 5 Elemente geboren. Hinwendung (zur Natur oder zum reinen Geist) ist die Buddhi (Vernunft); die Gerechtigkeit, Erkenntniß, Leidenschaftslosigkeit und Herrschaft heißen Eigenschaften der Buddhi. Der Ahankara ist stolz; aus ihm wird eine zweifache Schöpfung. Der Sinne der Buddhi sind fünf: Auge, Ohr u. s. w. Es gibt leidende und Handlungssinne. Von beiderlei Wesen ist das Manas: Bildungskraft und Sinn, wegen der Gleichartigkeit mit den Sinnen. Es vermittelt die Sinne mit der Buddhi. Seine Mannigfaltigkeit folgt aus dem Unterschiede der Veränderungen der Guna's und aus der äußern Spaltung. Eigenthümlich ist die Thätigkeit der Buddhi, des Ahankara und Manas; sie ist nicht gemeinschaftlich. Die Veranlassung zur Thätigkeit ist allein der Zweck des Puruscha (zu genießen und befreit zu werden)... Bloß auf die Gegenwart erstreckt sich das äußere, auf die drei Zeiten aber das innere Organon. Weil die Buddhi mit den übrigen inneren Organen sich in jeden Gegenstand versenkt, deshalb ist das dreifache Organon Thürhüter. (Buddhi ist ganz wach und eigentlich das Wachen und aufmerksame Vernehmen selbst). Diese (Organe) lampenähnlich, von einander unterschieden, durch die Guna's charakterisirt, bringen Alles, indem sie es erleuchten, zum Zweck des Puruscha in die Vernunft (Buddhi), weil die Vernunft Alles zum Genusse des Puruscha vollendet; sie vergegenwärtigt auch den feinen Unterschied zwischen der Urnatur und dem Puruscha. Die feinen Elemente sind ununterschieden; aus den 5 feineren entstehen die 5 gröberen; sie sind ruhig oder leidenschaftlich bethört nach der Richtung des Ahan-

kara. Von den Dingen sind die feinen fortdauernd bis zur gänzlichen Befreiung, die von Vater und Mutter erzeugten hören auf. Veranlaßt durch den Zweck des Puruscha befindet sich der Urleib, wie ein Schauspieler, den Zuständen des Ursächlichen und Verursachten unterworfen wegen der Macht der Prakriti. Durch Gerechtigkeit geht es aufwärts, durch Ungerechtigkeit abwärts; durch Erkenntniß wird Lösung bewirkt, durch ihr Gegentheil Feßlung. Die Mängel der Sinne sammt denen der Buddhi heißen: Schwäche. In der Schöpfung erlangt der lebendige Puruscha den durch Alter und Tod veranlaßten Schmerz; deshalb ist Schmerz von Natur vorhanden bis zum Aufhören des Urleibes. So ist dieses Ganze, mit dem Großen anfangende, mit dem unterschiedenen Wesen endigende Bestreben, welches die Prakriti um ihrer selbst willen zu machen scheint, vielmehr um des Puruscha und seiner Befreiung willen da. Wie die unbewußte Milch zum Wachsthum des Kalbes thätig ist, so die Prakriti zur Hervorbringung der Befreiung des Puruscha. Wie die Welt thätig ist, um die Sorge aufzuheben, so ist das Unentfaltete thätig, um den Puruscha (den Gott im Menschen) zu befreien. Wie die Tänzerin, wenn sie sich der Versammlung gezeigt hat, vom Tanze zurückkehrt, so kehrt die Prakriti zurück, nachdem sie sich dem Puruscha erscheinen gemacht hat. Der Puruscha (der Geist an und für sich selbst) wird weder befreit, noch gefesselt, noch geht er in den Weltumtrieb; anders die Prakriti; sie befreit sich um des Puruscha willen. So entsteht eine absolute, allein auf den Puruscha gerichtete Erkenntniß: „Nicht bin ich, noch ist etwas mein." Die kraft dieser Erkenntniß zum Zweck (Puruscha) rückkehrende Prakriti sieht der Puruscha wie ein Zuschauer, ruhig dabeistehend, und der Eine, Anschauende sagt: „Sie ist von mir gesehen worden;" „ich bin gesehen worden;" so wird die Andere beruhigt. Obgleich (noch) eine Verbindung beider stattfindet, so ist doch kein Zweck der Schöpfung (mehr). Der Puruscha (*νοῦς*) gelangt, nachdem er die Trennung vom Leib erreicht hat, zu vollständigem und unendlichem Fürsichsein. Dieses vorzügliche Reinigungsmittel gab der Muni aus Mitleid dem Asuri, und Asuri dem Pantschasikha; von ihm wurde die Lehre ausgebreitet. Sie ist kurz dargestellt worden von Isvara-Krischna, dem Ehrwürdiggesinnten, nachdem er richtig erkannt hatte den Lehrsatz. Der Gegenstände der Lehre sind 60.

Erläuterungen zur Sankhya-Karika des Isvara-Krischna, p. 1822.

Wir heben aus ihnen hier nur die bedeutendsten hervor. Mula-Prakriti, die Urnatur an sich selbst ist nicht Erzeugniß; sie ist der active Grund der Welt, als solcher von der entfalteten Innen- und Außenwelt sich unterscheidend. Sie heißt auch die Energie des Brahma, zugleich Adscha (die Unerzeugte), Pradhana (die erste substantiale Ursache, der Anfang), Tama (die Dunkelheit), Avidscha (Nichtwissen), sie ist nämlich, bis sie ihres Beschauetwerdens vom Geist gewahr wird, wissenslos; auch ist kein unmittelbares Wissen von ihr möglich, sondern nur ein gefolgertes aus ihren Wirkungen, sie ist Brahmavidscha, für die Sterblichen aber Avidscha in den Gesetzen genannt. Ebenso heißt sie dort Para (die Hohe, Vortreffliche). Sie ist Avyakta (unentfaltet), die Mutter, in welcher Alles verborgen liegt, worein Alles zurückkehrt, sie steht geheimnißvoll zwischen dem Entfalteten (natura naturata) und dem Wissenden. Wo von Puruscha die Rede kommt, citirt W. eine Stelle aus Colebrooke, welchem bereits die Aehnlichkeit der Eintheilung der Sankhya mit der bei Scotus Erigena auffiel, und die von Colebrooke aus dem Werk „De divisione“ angezogene Stelle, an deren Ende es heißt: Quarta natura est, quae neque creatur, nec creat. Sed prima et quarta species in natura divina coincidunt (sie entsprechen dem Puruscha und der Prakriti), quod natura divina aeque dici potest creatrix, quae non creatur, prout est in se, quam etiam nec creatrix, nec creata, quatenus neque extra se ipsam, ut est infinita, unquam prodit, nec etiam aliquando erat quando in se et a se ipsa non erat.

Ferner, was den Sinnen in ihren fünf Regionen nicht wahrnehmbar ist — die feine und noch ungeschiedene Fünfheit der einfachen Elemente (Taumatra's) und der feine Leib (Linga-Sarira) überhaupt — das kann dennoch dem in der Yoga mit Seherkraft Begabten zur Anschauung kommen. Aber auch durch Folgerung ist das (sinnlich) Nichtwahrnehmbare zu erreichen. .... Daß die Prakriti an sich mit dem Puruscha das gemeinschaftliche Prädicat: „Seiend“ hat, muß wohl bemerkt werden. ..... Es ist durch die allgemeine Mutter (Prakriti) und ihren Grundtrieb, vom Puruscha gesehen und genossen zu werden, auch für jeden Einzelnen gleichsam gesorgt, so daß er anschauend genießen und zur unterscheidenden Erkenntniß und Befreiung gelangen kann ..... Der ganze Inbegriff der Naturthätigkeit hat nur den Charakter der Nothwendigkeit und wohlgefügten

Instrumentalität, aber nicht jenen der wirklichen, freien Lebendigkeit; er erscheint nur durch die substantielle, lebendige Macht der Gegenwart des Geistes belebt und zur Thätigkeit veranlaßt .... Das Wort „Guna" wird gewöhnlich durch „Qualität" übersetzt; die Guna's (Bande) binden die Menschen auf dreifache Weise. Es sind auch die den Dingen eingebornen Energien, Naturpotenzen. Sie bekämpfen sich unter einander, bis das Ziel der Weltumwälzung erreicht wird. Nur der Geist erkennt sie; in ihrem Streit müssen sie doch zuletzt zu seiner Befreiung dienen. Vermöge der Kraft der Prakriti, durch ihre Zweckbeziehung, werden sie in Temperatur gehalten. Trotz ihrer Befehdung und der durch sie bewirkten Bindung dienen sie doch zugleich, den höchsten Zweck zu erfüllen, insofern nur das Verlangen nach Befreiung ernstlich ist; sie dienen dazu, dem Geist bemerklich zu machen: „Er sei nicht dies oder jenes und es sei überhaupt nichts wahrhaft Wirkliches außer ihm." *) So erkennt er zugleich seine Einheit und Freiheit und das Aufhören des Widerstreites jener mit einander ringenden, zuletzt sich aufhebenden und in's Unentfaltete verschwindenden Gewalten. Beruhigt durch Anschauung der zweckbezüglichen Thätigkeit der Prakriti wendet der Geist sich ab von der Welt zum Endzweck derselben, der er selbst ist, d. h. er kehrt ein in sich. So überwindet er alle Relationen und die ganze Angewöhnung an die unruhige Gunawelt; er hofft nicht und begehrt nicht mehr, was für ihn vorüber ist; er ist über die Natur, zu dem Uebernatürlichen, zu sich selbst gekommen. Die Buddhi, das Erste von allem Entfalteten, das Letzte von allem Zurückkehrenden, wird von der Prakriti absorbirt; sie ist der Urgrund alles Entfalteten; *jeder Unterschied in der Entfaltung ist zweckmäßig bestimmt*, jede höhere Stufe in der Reihe aufwärts der nächste Zweck für die niedrigere, diese dann zunächst das Mittel für jene; der wahre Zweck, Endzweck aber ist der Puruscha, dem das Ganze als Mittel dient. Die Guna's sind die Mittel der Entfaltung (die sekundären Ursachen), natura naturata, von der natura naturans verschieden und doch zumal. In der verborgenen Prakriti liegt die intelligible Mutter der Welt. (So bei Aristoteles die Form in der Materie. Mütter in Faust). Die Schule des Kapila trieb die Unterscheidung zwischen

*) Goethe sagt in „Gott, Gemüth und Welt":

Und wenn ich durch alle vier Elemente
Erde, Luft, Wasser und Feuer rennte,
Ich würde zuletzt mich überzeugen,
Sie seien doch nicht Meinesgleichen.

dem Geist und der Prakriti so weit, daß sie gegen die Vedanta's behauptete, ihr Weltbaum Brahma müsse an der Wurzel gefällt werden, wenn Befreiung des Geistes erreicht werden solle. Die Beweisführung für das Sein des Geistes hebt vor Allem das rationale Ziel, den Zweck hervor, um dessentwillen Alles sich regt und bewegt. Dies könne nur der Geist sein. Das Regen und Bewegen der Prakriti sei aus dem unmittelbaren Trieb (desiderium formae); sie sei die Anderwegenheit und werde nur um dieses Andern willen, der den Zweck in sich selbst hat, nach allen ihren Stufen gelenkt, geordnet und zweckmäßig. Im Gegensatz zu der nicht lebendigen (d. h. nicht für sich genießenden) Prakriti ist der Puruscha Zuschauer oder Genießer, und während jene zeugend und thätig ist, bleibt er frei von Handlungen.

p. 1832 spricht W. ausführlicher über den in den Genuß Seiner vertieften Puruscha im Gegensatz mit der Prakriti, zugleich über das Linga und die Vielheit ungeachtet der Einheit jenes, insbesondere auch über die Lahmheit des Puruscha und die Blindheit der Prakriti an und für sich, da sie nur von Puruscha dem Einen oder in den Vielen gewußt wird, dem sie gleichsam zur Krücke dient. Der Geist muß Freude und Leid durchmachen, um zuletzt zur wahren Freiheit und zum Besitz seiner zu gelangen. p. 1833 werden Buddhi und Ahankara näher erläutert als die Erzeugungen der Prakriti. Ahankara ist die mit sich beschäftigte Selbstheit, das sich als selbstschaffend und weltwirkend setzende, sich in Allem zum Gegenstand und Ziel habende Ich. Ahankara erzeugt das Manas und die 10 Sinne ꝛc. Der Geist steht über diesem ganzen Schöpfungskreis. Die Buddhi aber im höheren Sinn ist Hinwendung (Intention) auf den Geist und Versenkung in denselben; so ist sie reine, klare Vernunft, ausgebreitet wie der reine Raum (Akasa), ähnlich dem *λόγος* im *περιέχον* des Heraklit; sie ist wach für den Geist, vernimmt ihn und ist wegen der Nähe bei demselben und wegen seines Leuchtens in ihm gleichsam selbst allgegenwärtiges Bewußtsein.

Wiefern in ihr die Größe und Herrlichkeit des Geistes, seine Allgegenwart kund wird, heißt sie das Große; sie wird fein, leicht, alldurchdringend, glänzend genannt. In ihr befinden sich die, welche anfangen zu erkennen, was der Geist ist (die durch den Puruscha beginnen, sehend zu werden); an sich ist sie nur eine Beschattung. Der Geist allein wird das ruhige, ewige Licht genannt, obwohl auch er, wie er an und für sich ist, der Vernunft auch in ihrem höchsten Erleuchtungszustand unerforschlich bleibt. Die Vernunft durchdringt

Alles, nur nicht den Geist, von dem sie gleichsam abgleitet und in sich zurückgebogen wird, so lange sie sich nicht ins Nichtentfaltete versenkt, somit vor dem Geist verschwunden ist. Leicht verwechselt sich hier die Vernunft mit dem Geist, woraus der Ahankara entsteht; sie nimmt die täuschende Selbstreflexion für Wahrheit, für wirkliches geistiges Beisichsein und Durchauserkennen. Der Geist weiß und hat sich selbst in sich selbst durch eigene Machtvollkommenheit; in der Vernunft aber waltet doch die Zweckbeziehung auf den Geist sie lenkend ununterbrochen fort; sie strebt also nur nach dem vollen, ungetheilten Selbstbewußtsein des Geistes, ohne es für sich erreichen zu können; erst am Ende gibt sie den Ahankara auf und freut sich, daß der Geist sie gesehen hat. So bleibt die Buddhi immer nur Organon, wiewohl das erste und vorzüglichste von allen, so lange sie geistathmende Intention ist. In tiefe Bethörung und Finsterniß sinken die hinab, welche den Geist nicht zu unterscheiden vermögen von der Vernunft. Die Vernunft (Buddhi) als der vollständige Begriff der Dreigunaheit wird auch die Eingestaltigkeit der drei großen Götter, Aum und Wort genannt, womit die Untergeordnetheit dieser unter Puruscha, den reinen und gestaltlosen Geist, ausgesprochen ist. Ueberhaupt herrscht bei der Sankhya die Vorstellung vom weiblichen Ausgebären (aus der verborgenen und offenbaren Prakriti durch die ganze Reihe der Geburten) vor. p. 1838. Die Thätigkeit des Organon im Menschen ist durchaus zweckbezüglich auf den Puruscha und zwar auf ihn allein, obgleich der Ahankara zunächst seine vergängliche Selbstheit als den Zweck setzt. Der Puruscha ist es, der Gutes und Böses genießen und dann befreit werden soll. Jener Zweck des Geistes ist die Macht, welche die ganze Thätigkeit der Prakriti veranlaßt, indem diese geistige Macht durch ihre bloße Gegenwart der eigentliche Beweggrund für die Prakriti ist, welcher sie zur Hervorbringung aller Dinge, oder zur Rückführung derselben anregt.

Die Vernunft (Buddhi) ist der gemeinschaftliche Ort, in welchem die ganze Außen- und Innenwelt durch die äußeren und inneren Organe zusammengebracht und wo sie erleuchtet wird. — Als erstes und letztes von allen Werken der Prakriti kehrt die Vernunft auf ihrer höchsten Stufe, d. h. da, wo sie allein auf den Geist gerichtet, des Gesehenwerdens vom Geiste bewußt und durch dessen Gegenwart erleuchtet, somit gereinigt von blindem Selbstvertrauen und gelöst von den Banden der Dreigunaheit, in das Unentfaltete zurück, nachdem sie so als Intelligenz anerkannt hat, daß sie für sich allein nichtig, der Geist aber wirklich, lebendig und wahrhaft wissend von

sich selbst, und daß außer ihm keine selbständige Wirklichkeit, kein wahres Leben und keine vollkommene und positive Erkenntniß sei. Indem sie so ihr Werk instinktartig und vom Geist, wie die Scholiasten sagen, gleichsam als von einem Magneten angezogen und gelenkt vollbracht hat, analysirt sie, gleichsam hellsehend geworden, auch den feinen und schwer zu bestimmenden Unterschied zwischen der Prakriti und dem Puruscha; der Unterschied ist fein, weil er auf den Geist und das Unentfaltete geht, was er allein vollständig kennt. Die Prakriti nämlich ist außer sich seiend, nur für den Puruscha und nur im Bewußtsein desselben kraft seiner Gegenwart und dadurch, daß sie bei ihm ist, auch bei sich. (Ebenso wird bei Aristoteles der leidende Verstand nur durch Theilhaftwerden am thätigen, ewigen Verstande seiner und alles Andern inne.) Der Puruscha aber ist anundfürsichseiend und als solcher, wenn er auch in die Anschauung der Prakriti vertieft ist, dennoch in diesem Außersichsein bei sich, indem er empfindet und weiß, mithin das Außersichsein stets in das Fürsichsein umwandelt, wodurch dann auch die Blindheit der Prakriti aufhört. (Zu dieser innigen Beziehung zur Natur bringt es freilich der Aristotelische *νοῦς* nicht, der außer sich weder etwas weiß, noch genießt.) Denn ihre Thätigkeit für ihn und um seinetwillen ist nun vollbracht; er hat sie gesehen und im genießenden Sehen in sich genommen; sie ist befreit dadurch, daß sie zu ihm gelangt und in ihn eingekehrt ist. Aber trotz der Aufhebung des Unterschiedes im höchsten Acte hört der Unterschied niemals auf, so lange die äußere Verbindung zwischen Puruscha und Prakriti, d. h. die Schöpfung fortdauert oder erneuert wird und die Rückkehr der Prakriti nicht ganz vollbracht ist. Der feine Leib (bei Aristoteles die ätherische Substanz der Seele oder des *νοῦς παθητικος*), ist, obwohl er an den groben Elementen keinen Theil hat, doch ein Bestimmtes, Unterscheidbares und gehört insofern zu den Einzeldingen. Der eigentliche Urleib ist der ursprüngliche, feine (lichtartige), zweckdienlich gebildete Organismus für den Puruscha, der sich darin als in das Organon für seine weltliche Existenz gekleidet hat. p. 1841. Ein Puruscha, ein Urleib, viele Puruschas, viele feine Leiber, mithin viele Individuen, die von Einem ausgegangen sind vermöge der vielfachen Neigung des Einen, zu genießen und befreiet zu werden ..... Welche Zustände — jene des Ursächlichen (Gerechtigkeit, Erkenntniß ꝛc.) oder die des Verursachten (Ungerechtigkeit, Bethörung, Dunkelheit ꝛc.) in dem Linga überwiegen, dahin neigt er sich wie ein Schauspieler, der sich in dieser oder jener Rolle zeigt, bald in der Richtung nach seiner

intelligiblen, bald in der nach seiner körperlichen Seite und ist durch die Macht der Prakriti diesem Wechsel unterworfen. Die der Prakriti angehörigen Zustände sind nothwendig, die Dreigunaheit, die Gegenständlichkeit 2c. Die Zustände der Gerechtigkeit, der Erkenntniß 2c. aber gehören ihren nächsten Entfaltungen, der Buddhi und dem Ahankara, an. Durch Gerechtigkeit geht es aufwärts, abwärts durch Ungerechtigkeit; durch Erkenntniß wird Lösung, durch das Gegentheil Feßlung. Die befriedigenden Zustände sind Leidenschaftslosigkeit und Herrschaft. Die Befriedigung ist äußerlich oder innerlich. (Alles dieses fällt in der Sankhya in's Gebiet der Naturproduction; der sittlichen Freiheit geschieht ausdrücklich keine Erwähnung.) Durch Bändigung der Leidenschaft wird die Gewalt der Natur geschwächt und besiegt; wo nicht, so herrscht der Weltumtrieb. Der höchste Zustand der Vernunft und der einzige, der zur Befreiung führt, ist Erkenntniß (Wissenschaft).

Unvollkommen bleibt die Wissenschaft, wenn sie nicht den Geist als solchen erfaßt und von der Natur unterscheidet. Die Natur ist durchaus die Anderwegenheit des Geistes. Sie dient dem Manne (Puruscha) in einem Dienst, der ihr selbst nutzlos ist. Zuletzt tritt das Moment der Offenbarung ein, vermöge dessen die Prakriti anerkennt, daß für sie nichts mehr zu thun übrig sei, da „sie gesehen worden vom Geist". Der Anblick des Geistes ist vom Anfang bis zum Ziel das Belebende für die Natur gewesen; sie hat ihm nichts mehr darzubieten und hat außer ihm überhaupt nichts für sich. Nicht der Puruscha, nur die Prakriti geht in den Weltumtrieb und wird gefesselt. Das Verzehrtwerden und Vergehen im Feuer der Erkenntniß ist die Art ihrer Befreiung. In der Zufriedenheit des Geistes hat sie ihr Ziel erreicht. Die Prakriti ist erkannt worden und hat erkannt den Geist. Das ist dann die Yoga (die mystische Ehe) der erleuchteten Vernunft mit dem Geist. Er geht mit Sicherheit in sein immanentes Leben, in die Yoga mit sich selbst, wozu das Moment der Offenbarung den Uebergang macht. Dieses vollständige und unendliche Fürsichsein ist es nun, was im Zustande der Yoga hienieden schon erlebt wird, nach der gänzlichen Trennung vom Leibe aber ewig und unwandelbar ist.

Sankara's Polemik gegen die Sankhya.

Die in der Sankhya theilweise herrschende Dunkelheit, über welche so wiederholt von englischen wie deutschen Schriftstellern geklagt wird (z. B. wo noch vor dem Auftreten des Ahankara von der Gerechtigkeit 2c. und Ungerechtigkeit 2c. die Rede kommt, wodurch auch wohl

Gioberti zu seiner Auffassung vorzüglich veranlaßt ward), und welches Dunkel selbst Colebrooke, nach Max Müller der gründlichste Kenner der altindischen Systeme, nicht zu heben vermochte, wird durch die Polemik des viel späteren orthodoxen Vedantisten Sankara, von der wir noch beglaubigte Kunde haben, und welche Windischmann im dritten Theil seines Indiens mittheilt, doch bedeutend aufgehellt; wenigstens können wir aus ihr erfahren, wie die vedantistischen Indier die Sankhya ansahen und über sie dachten.

Windischmann p. 1847. Polemische Bemerkungen der Vedantisten gegen die Sankhya. (Aus Sankara's Commentar über die Brahma-Sutra's.)

Schon Brahma-Sutra benutzt die Autorität des Veda gegen die Sankhya. Die Tschandogja enthält eine Stelle, wo die Entstehung der Welt aus dem Wunsch des Einen, vielfach zu sein und zu zeugen, hergeleitet wird; dieser Wunsch kann nach den Vedantisten nur dem höchst lebendigen Brahma, nicht der unlebendigen Prakriti zukommen.

Die Sankhya's glauben: Wie dem Topfe die Allgemeinheit des Lehmartigen vorausgehe, so müsse auch allen äußern und innern Einzeldingen, welche mit Freude, Schmerz und Bethörung begabt sind, eine Allgemeinheit von Freude, Schmerz und Bethörung vorausgehen. Diese mit Freude, Schmerz und Bethörung begabte Allgemeinheit aber sei die drei Qualitäten habende Urnatur; unlebendig, wie der Lehm; aber den Zweck des lebendigen Puruscha zu erfüllen thätig, manifestire sie sich in mannigfaltiger Veränderung nach der Spaltung ihres Wesens. Man schließt auf diese Urnatur aus den Kennzeichen der Beschränktheit &c. Aber selbst im gewöhnlichen Leben sehen wir nichts Unlebendiges, ohne von einem Lebendigen geleitet zu sein, unabhängig Veränderungen oder Hervorbringungen bewerkstelligen, die im Stande sind, dem Zwecke eines Menschen zu dienen. Vernünftige Künstler bewerkstelligen Häuser &c. zur Erlangung von Freude oder Entfernung von Leid; wie könnte nun die Welt, in Beziehung auf den Menschen, den Körper &c., die selbst fähigen Künstlern nicht einmal mit dem Gemüth begreiflich sind, von einer unlebendigen Urnatur bewerkstelligt werden, da dies nicht einmal bei Lehm und Steinen der Fall ist? So muß denn die Urnatur von einem andern Lebendigen geleitet werden. Aber warum wird dann die erste Ursache bloß nach der Eigenschaft des materiellen Grundes bestimmt? ..... Verhältniß von Wirkung und Ursache findet statt

bei den mit vorhergehendem Verstande gebildeten Lagern, Sitzen, Wagen 2c.; deshalb kann man wegen des Verhältnisses von Wirkung und Ursache bei den äußern und innerlichen Einzeldingen kein Vorausgehen eines Unlebendigen annehmen. Das Hervortreten der drei Guna's aus dem gleichen Zustande und das zu einer gewissen Wirkung gerichtete Thätigsein ist für die unlebendige, unabhängige Urnatur unmöglich.

Man denke an Wagen und Topf 2c. Anders als die Materialisten müssen wir sagen: Die Thätigkeit gehört zwar dem Unlebendigen an, kommt aber aus dem Lebendigen, weil sie nicht ist, wenn dies nicht ist. Wie bei dem Magneten und bei der Gestalt es dem Thätigkeitswesen zukommt, thätig zu sein, wie der ruhige Magnet Bethätiger des Eisens, wie der gestaltete Gegenstand das Auge bethätigt, so kann auch der selbst thätigkeitlose, ruhende Herr, indem er allgegenwärtig, der Geist von Allem, allerkennend, allmächtig ist, Alles thätig machen. (Diese Vergleichung erinnert höchst auffallend an des Aristoteles Lehre von der höchsten Ursache als Urziel, dem unbewegten Beweger.) Thätigkeit ist möglich, wenn eine allerkennende Ursache, nicht aber, wenn eine unlebendige angenommen wird. Spricht man: wie die Milch das Kalb nähre, so könne aus Prakriti der Unlebendigen, lebendige Erzeugnisse hervorgehen, so geht doch dort die Thätigkeit vom Lebendigen aus, einerseits von der Kuh, anderseits von dem Kalbe. Ist der Puruscha indifferent, weder bethätigend, noch beruhigend, wie die Sankhya's wollen, so ist die Urnatur ohne Rücksicht, ohne Ziel, das sie beachtet. (Dasselbe gilt von der unbewegt bewegenden, nur auf sich gerichteten ersten Ursache des Aristoteles.) Von der andern Seite aber ist es nichts Widersprechendes, daß der Herr bald thätig. bald unthätig ist, wegen seiner Allerkenntniß, Allmacht 2c. Man sagt, die unlebendige Urnatur verwandle sich in das Große (Buddhi), wie Gras und Wasser 2c. sich in die Milch verwandeln. Doch verwandelt nicht Gras 2c. überall sich in Milch, sondern nur in der lebendigen Kuh, wenn der lebendige Mensch sie zum Futter führt, nicht im Stier 2c. Deswegen ist nicht die Verwandlung der Urnatur in ihrem eignen Wesen liegend, wie bei Gras 2c. (Wir sehen, Sankara bekämpft die Annahme eines teleologischen Princips in einer blinden Natur ohne Idee und Form, wohin Licht und Kraft des Puruscha nicht thätig eindringend angenommen wird.) Wäre die Urnatur gleich thätig, so träte doch ein Fehler ein wegen des Mangels eines Zweckes, was seine Hülfsmittel berücksichtigt, berücksichtigt auch keinen Zweck. Folg-

lich ist nicht die Urnatur den Zweck des Puruscha zu vollenden thätig. Ist es Genuß oder Befreiung des Puruscha, was als Zweck, den die Prakriti anstrebt, betrachtet werden soll, so ist ja für den Puruscha, der keines Uebermaßes fähig ist, kein Genuß möglich. Die Freiheit anlangend, so ist sie schon vorher im Puruscha vollendet. .... Auch hat die Thätigkeit nicht das Aufhörenmachen des Bedürfnisses zum Zweck; denn die unlebendige Urnatur kann kein Bedürfniß haben und ebenso wenig der fleckenlose Puruscha. Sagt man, die Sache verhalte sich, wie wenn ein sehender Lahmer einen zu gehen vermögenden Blinden zum Gehen veranlaßt, oder wie wenn ein Magnet, obwohl selbst nicht thätig, doch Eisen bethätigt, so wird dadurch in der That der Puruscha nicht zum Bethätiger, was er doch sein soll. Und wie könnte der indifferente Puruscha die Urnatur zur Thätigkeit veranlassen? (Ebenso, wie kann die außer sich nichts wissende, noch wollende Entelechie die Form in der Materie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führen?) Ein Lahmer macht den Blinden thätig durch die Rede; der Puruscha aber ist ja ohne Handlung und ohne Eigenschaften. Er kann auch nicht wie der Magnet durch bloße Nähe zur Thätigkeit veranlassen, weil aus der Beständigkeit der Nähe auch Beständigkeit der Thätigkeit folgt. .... Ebenso ist wegen der Unlebendigkeit der Urnatur, wegen der Indifferenz des Puruscha und wegen des Nichtseins eines Dritten, sie Verbindenden, keine Verbindung derselben zulässig. .... Da ferner kein äußerer Antreiber der Prakriti vorhanden ist, so kann das Entstehen des Großen (der Buddhi) nicht stattfinden, welches durch die Ungleichheit der Qualitäten verursacht werden soll. Wir dagegen nehmen die Qualitäten nicht als nichts berücksichtigend (von keiner Idee geleitet) und isolirt an, sondern, daß vermittelst der Wirkung (des Urwirkers) das Wesen der Qualitäten bestimmt werde. Wie das Entstehen der Wirkung erfolgt, so muß ihr Wesen bestimmt werden. Die Nichtzulässigkeit der Bewerkstelligung (durch die Prakriti) ist sichtbar wegen der Abwesenheit der Erkenntnißkraft. Wer aber auch die Erkenntnißkraft einschlösse, der würde sich des Widerspruchs gegen uns begeben. (So machten es dem Aristoteles gegenüber Dante und noch zuvor der hl. Thomas, indem sie Gott als Ziel und zugleich als nach Ideen die Welt schaffend, erhaltend und regierend faßten.) Sankara behauptet noch, daß die Sankhya's sich vielfach widersprechen, während bei der Schrift, dem Veda, nirgends ein Widerspruch nachgewiesen werden könne.

Wir sehen Sankara's Scharfsinn und sein kritisches Talent er-

probt; freilich hat er die gleichfalls nicht vorurtheilsfreie Vedantalehre zu seiner Voraussetzung und zu seinem Standpunkt; gegenüber der Sankhya aber hat diese doch den Vorzug, nicht an sich Vernünftiges aus Unvernünftigem, ganz der Vernunft Beraubtem ableiten und die Schöpfung per generationem aequivocam oder als Urzeugung begreifen zu wollen, wogegen sie freilich nicht wie die Sankhya Geist und Natur gehörig unterscheidet. Aber, bemerkt Windischmann (S. 1861), weder durch die vorwaltend reflectirende und abstrahirende noch durch jene vorwaltend unmittelbare Erkenntniß der Vedantaschule wird der lebendige Gott und das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Ihm und zu der Natur wahrhaft erkannt und die Störung dieses Verhältnisses richtig begriffen; denn Gott gilt dem so in sich abgeschlossenen Geist geradezu als seine eigene Wesenheit, deren Nichterkenntniß aber als Täuschung, für welche er den letzten Grund nicht dort sucht, wo er wirklich liegt, denselben vielmehr in's Endlose hinausschiebt. Dies geschieht bei den Vedantisten durch Berufung auf den unbegrenzten Wunsch des Einen, zu zeugen und vielfach zu sein, bei den Sankhya's durch Annahme des ebenso unbegrenzten Wunsches des Puruscha, anschauend zu genießen und wieder für sich selbst zu sein. Dort also ist, worauf Alles hinausläuft, das unendliche Spiel Brahma's mit seiner Maya, hier die Lust des Puruscha, das unendliche Schauspiel der Prakriti anzusehen...... Wenn die Vedantisten die Welt für nichts halten, die Sankhya's aber sie als die vergängliche Verbindung des Lahmen mit dem Blinden erklären, so übersehen jene, was die Welt zum eitlen Schein herabgesetzt hat, diese aber haben vergessen, wie der Geist lahm und hülflos geworden, die Natur ihm entfremdet und erblindet ist..... Daher läuft dann zuletzt Alles auf den Zweifel am Dasein überhaupt oder auf Gleichgültigkeit oder Vernichtung hinaus. Von dieser Unruhe und deren Ausgängen hat sich weder die argumentirende und dialektische, noch die mystische Philosophie des Heidenthums jemals befreien können; bei den Griechen findet in dieser Hinsicht nur eine freiere Bewegung zwischen den Extremen und eine Art von anscheinender Vermittlung statt, bei den Indiern dagegen stärkere Spannung der Gegensätze oder gänzliches Zusammensinken derselben in den Abgrund der Einheit; aber auch wieder schärfere Unterscheidung und gleichsam sonnenstrahlfeine Spaltung, so wie überhaupt größere Gewalt der Abstraction, tiefere Mystik, und in Allem ein größerer Ernst. Noch besonders bemerkt W., Sankara's Auffassung der Prakriti als des bloßen Urstoffes, nicht als der Mutter aller Dinge, sei augen-

scheinlich zu materialistisch; die innere Lenkung derselben durch den Puruscha als veranlassenden und belebenden Endzweck werde von Sankara zu wenig erkannt.

Wohl im Hinblick auf Aristoteles bemerkt W. noch: Wenn Sankara sagt, außer den Guna's selbst sei nichts, was die Prakriti bethätige oder beruhige, so übersieht er den durch seine Lebendigkeit gleichsam lebendig machenden, Thätigkeit veranlassenden Geist (?), so wie überhaupt auch die Macht seines Wunsches zu genießen. (Doch sagt die Sankhya nichts davon, wie Puruscha das Licht der Prakriti sei, und da er unerzeugt und nichts erzeugend ist, so erzeugt er auch nicht die Form, die lediglich von der Prakriti erzeugt wird, in deren Schooß sie verborgen liegt.) Seltsam ist der ersten Sankhya gegenüber die Erklärung des Patandschali, der doch als Vollender der Sankhya betrachtet wird, daß die Vorstellung von getrennter Existenz und von einem wirklichen, für sich seienden Ich außer dem Geist als eine falsche zuletzt zerstört werde und mit dem Verschwinden der Prakriti in den Puruscha die Schöpfung aufhöre; sie scheint vielmehr das ganze System zu zerstören. Es könnte scheinen, bemerkt W. ferner, daß noch die Sankhya in gewissem Sinne eine Schöpfung andeute, indem sie in die Natur allein die Zeugungskraft legt, den Geist aber als ruhigen Zuschauer betrachtet. Auch gibt das Schauen des Geistes der Natur erst Bedeutsamkeit und Zweckbeziehung, da er nämlich eine Welt haben und genießen will, dabei aber auch frei in sich ist und Alles zu dieser Freiheit lenkt. Kraft dieses Wunsches ist, so zu sagen, die Natur erst da und gegenwärtig, sie bliebe sonst unentfaltet und verborgen. So wäre denn dieses wie eine schöpferische Herablassung zu nehmen, wodurch der Geist gleichsam seine Energie zurückhielte, um der Natur Raum und Zeit zu gestatten, sich aus ihrem an sich dunklen Anfang bis zur Anschauung seines Lichtes zu erheben. Und so ließe er sich von der blinden Natur tragen, um sie zu lenken und dem Leblosen Leben zu verleihen, indem er durch seine in sich klare Gegenwart den Zug zu ihm veranlaßte, um sie zum Lichte der Erkenntniß zu führen. Doch kann nicht übersehen werden, daß die Buddhi gleich anfangs bei ihrem Hervortritt aus der Prakriti schon als bethört, vom Geist sich entfremdend, sinkend erscheint, bis sie sich wendet und zum Geiste zurückkehrt, bis ihr der ganze Na urprozeß und dessen Gegensatz zum Geist verschwindet. Es zeigt sich also hier gleich im Anfang ein Abfall, ähnlich wie in der Vedanta; auf beiden Seiten findet sich eigentlich kein allmächtiger Schöpfer und keine eigentliche Creatur; im vermeintlichen Gotte selbst

ist Bethörung und Abfall von sich vorhanden. Doch ahnen sie die Wahrheit, und deswegen setzt auch der Vedantist den Herrn (Isvara) wegen des ewig von der Unwissenheit Befreietseins streng für sich allein, und ebenso gilt den Sankhya's der Geist an sich als einfach, unverbunden und gunalos; er ist der Wissende: aber wie und was er von seinem eigenthümlichen Leben wisse und mehr wisse, als bloß, daß er nicht Natur sei, darüber schweigen sie. (Nicht anders Aristoteles von der Entelechie, der sich wissenden, vollkommenen Vernunft.) Die Buddhi der Sankhya, die allgemeine Vernunft, aus der unlebendigen, vernunftlosen Prakriti von selbst hervorgehend erzeugt alles Fernere, was erzeugt wird, und ist der einzige Isvara oder Herr nach Kapila; sie zeugt auch Ahankara, das Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein erzeugt nichts, auch der Geist (Puruscha) erzeugt nichts; Prakriti aber, die Alles erzeugt, was erzeugt wird, ist unbewußt. Die Existenz der Wirkung hängt vom Ahankara, nicht von Isvara ab, sagt Kapila; alles Andere geht von dem Großen (der Buddhi) aus. Daß ein Schöpfer und Herr der Welt durch nach außen gerichteten Willen und Wunsch sei, läugnet Kapila ausdrücklich; unverbunden mit Prakriti und Ahankara gedacht, sagt er, hätte er keinen Beweggrund zur Schöpfung, gefesselt aber von der Natur hätte er keine Macht zu schaffen. Die Reden des Veda, behauptet er, stimmten hiemit überein, und seien nur recht zu deuten.

Seite 1869 ff. erhebt W. den Begriff des Puruscha in der Sankhya zu einer Klarheit, die wenig zu wünschen übrig läßt, wo aber auch der endliche mit dem absoluten Geist ähnlich confundirt wird, wie bei Aristoteles, bei welchem eigentlich nur der absolut thätige Verstand (*νοῦς ποιητικός*) oder die Entelechie, und von der Menschenseele nur dieser in ihr, unsterblich ist. Dieselbe Aequivocation wie bei der Sankhya geht durch die Aristotelische Metaphysik, und wie der Ahankara kommt und geht, so besteht auch der leidende Verstand der Seele des Menschen (*νοῦς παθητικός*), der intellectus, quo est omnia fieri, die bewußt wissende Seele nur für dieses Leben; nur der active Verstand, der ihr von außen (*θύραθεν*) kommt, besteht fort, wie die Sonne am Himmel fortbesteht, wenn ihre Spiegelbilder auf Erden erloschen und alle Wasser vertrocknet sind. Man vergesse nicht, daß der Ahankara, der natürlich bewußte Geist im Menschen, sowie die Buddhi, die allgemeine Vernunft in der Natur, nur ein Produkt der Prakriti, und daß außer dieser und dem Puruscha nichts unerzeugt und bleibend ist. Daher finden wir auch in den Darstellungen der Sankhyalehre durchgängig eine Unbestimmt-

heit, die uns immer wieder schwanken läßt, ob wir uns unter dem Puruscha eine Urintelligenz oder die eigene vernünftige Seele, oder die Anwesenheit oder den Widerschein jenes in den vielen Seelen vorzustellen haben, die durch die Natur und die unterschiedlichen Leiber, die sie aus der Prakriti empfangen, unterschieden sind. Wenn Windischmann bemerkt: „Wenn die Yoga von dem Geiste noch den Uebergeist unterscheidet, so führt sie doch auf die Identität von beiden zurück", so scheint doch eben hier dasselbe Verhältniß des *νοῦς* im Menschen und des absoluten *νοῦς* angedeutet, wie wir es bei Aristoteles finden.

In der Anmerkung p. 1869 ff. finden wir folgende Exposition darüber:

Nach der Sankhyasara, wo sie gegen das Ende mehr im Geist der Yoga spricht, sind alle Puruscha's gleich unveränderlich, immer rein, immer verlangenslos, unvermischt, überall glänzend. Freud' und Leid finden nur in der Buddhi statt, so ferne sie nur äußerlich verbunden, nicht eins mit dem Puruscha ist. Doch ist freilich in jedem Puruscha diese Zweiheit: die Aufnahme der Frucht der Handlungen und die Abwesenheit dieser Frucht. In der Aufnahme der Operationen der Buddhi (des Natur-Geistes und Wesens) ist der Puruscha Viele, gesondert davon ist er Eins. Eins ist er, wenn wir ihn nicht mit der Prakriti verbunden, sondern in der Yoga sehen. Eigentlich genießt die Buddhi, die Puruscha's haben in ihr den Schein der Individualität. Der Puruscha ist der Mann; in Wahrheit aber haben sie alle ein gemeinsames Leben, und es ist nur ein untheilbarer Geist. Er ist weder freudenvoll, noch freudenlos (ohne Leiden und ohne Leidenschaft), er ist lieblicher als alle Dinge, denn er ist schöner als Alles. Der Geist ist der auf ihn gerichteten Buddhi der geliebteste Gegenstand; denn er ist liebenswürdig durch sich selbst und um seiner Wesenheit willen. (Aehnlich Aristoteles über Gott als das Gute, das Urziel.) Darum begehrt die Buddhi die Yoga mit ihm; die Buddhi ist glückselig in seiner Nähe; er sagt nur: „ich bin" und ist mehr als glückselig. Darum ist er die eigentliche Ursache, das Erste, und das rechte Ziel. Verflucht seien deshalb die Vergnügungen, die aus den Sinnen entstehen. Der Geist ist der Herr und König. Der Yogi, welcher die Herrlichkeit des Geistes schauet, schätzt den Ruhm des Brahma nicht höher als einen Grashalm, denn dieser ist nur die hervorbringende Kraft der Dinge, der Geist aber ist der Isvara, der ewig Lebende, der untheilbare Inbegriff zahlloser Geister, wechsellos,

unbeschreiblich, ewig rein, der Einzige. Die Weisen nennen ihn: Ich (Aham; nicht Ahankara, der Selbstsüchtige, sondern Aham, der ruhig in der Mitte Stehende, auf den sich Alles von selbst bezieht). Ihn lehrt die höchste Yoga; sie läßt erfahren, daß der Geist allein das Ich und die Wahrheit sei. Dem Yogi offenbart sich der Geist, wenn er bedenkt: Ich bin der, der das Vernunftverfahren aufdeckt; ich bin der unmittelbare Zeuge der angestrengten und doch für sich allein nichtigen Geschäftigkeit der Buddhi und unterscheide mich von ihr; ich bin der „Alldurchdringer, der Wechsellose, Ewiglebende." Der Yogi weiß: Ich (der Geist) bin einfach, unbegreiflich der Vernunft, gränzenlos, eigenschaftslos, wechsellos, der reine Spiegel, in welchem Alles gesehen wird: in mir ist Alles ein Leben (die ganze Schöpfung wird innerhalb seiner gesehen): Ich bin Ich. So dient der Sankhya-Yogi sich selbst, indem er dem Geiste dient. Ein solcher steigt, indem er sich in allen Wesen und alle Wesen in sich sieht, zu seinem eigenen Himmel auf. Dieser Dienst ist die Methode, göttliche Kenntniß zu erlangen. Der Yogi weiß: „Ich sehe keinen Größeren als mich selbst" und betet keine Deva's an; er ist nicht Herrscher, nicht Unterthan, nicht gut, nicht böse, nicht mittelmäßig; dies gehört Alles der Täuschung an. Sie geht nur auf das vergängliche Ich, Ahankara. Tiefe Ruhe ist mein Antheil, sie vernichtet das Elend; das Weib des Unwissenden (die entfaltete Prakriti) ist ungeliebt, unkeusch und elend. Wer sich in diese Gedanken vertieft, erlangt die Anschauung (Vision) des Geistes und wird befreit. Alles dieses Spiel der Buddhi, dieses Nichtseiende, sieht er an, ohne davon afficirt zu sein. Dem Yogi ist Alles identisch, Alles Geist. Sein Geist ist immer bei sich, ohne Unterbrechung. Der ist frei, der erwacht ist zu seiner geistigen Wesenheit; er mag handeln, als ob er dem Verlangen, dem Haß, der Furcht rc. unterworfen wäre, wenn er nur innerlich rein ist und ohne Stolz (Ahankara). Der Yogi ist bei sich selbst, wenn er auch mit Anderm beschäftigt ist. Er ist nicht werkthätig, nicht versunken in Verdienst und Schuld, immer heiter und frei von Schmerz. Er ist von keiner Kaste, keiner Secte, keinem Stande; er verläßt das Netz der weltlichen Angelegenheiten; er hat abgelassen vom Irrthum der Welt und bedarf der Blendwerke der Verheißungen des Veda nicht. Seine Verlangen sind ausgelöscht; dies ist das Nirvana. Der Geist ist einfach und ewig, ohne Anfang, ohne Raum, ohne Gestalt. Also lehrt die Sankhyasara (Substanz der Sankhya).

W. bemerkt: Eine bestimmte Erkenntniß des wahren Gottes

wird also von keinem dieser Standpunkte aus erreicht und ebenso wenig wird seine Schöpfung und die Stellung der freien Creatur gegen ihn erkannt; es wird vielmehr das Creatürliche und dessen Geschick entweder in die Wesenheit Gottes selbst hineingetragen, oder aber so weit von Gott geschieden, daß beide fast den Anschein zweier einander fremden, gleich ewig seienden Prinzipien annehmen, oder endlich, es wird das Verhältniß Gottes zur Welt und die Theilnahme derselben an seiner waltenden Vorsehung wieder als ein bloßer Schein betrachtet.

(Alles dieses gilt auch von Aristoteles und seiner Lehre von Gott gegenüber den drei andern Ursachen und der Welt.) Wir sehen die eigentliche Wahrheit von räthselhaften Lichtern umgaukelt, und eben hierdurch bleibt der Inhalt im Ungewissen. ..... Durch den letzten Aufschluß über das Brahmanische Mysterium von der Gottheit des Geistes als der allein wesentlich wirklichen Wahrheit, hat sich gezeigt, warum auch die letzte Spur einer Vorstellung vom wirklichen Sündenfall als Schein und Täuschung erklärt, die Schöpfung mit dem Sündenfalle selbst verwechselt, und so jenes unselige Mysterium vollendet werden mußte, auf daß der Irrthum und die eigentliche Bethörung ihr volles Maß erreichte. Die Schöpfung, das Werk der ewigen Liebe, wird durch die Vedanta als Werk der Selbstsucht und in letzter Instanz als eine Unwahrheit erklärt. Die Schöpfung und Lenkung der Creaturen zu ihrem Ziel, so wie der Beruf des Menschen insbesondere, wird hiedurch in den Hintergrund gerückt, die Gottgleichheit aber, gemäß der alten List der Schlange, als die eigentliche Wesenheit des Menschen vorgestellt. Aber auch die Sankhya endet auf eine dämonische Weise. Es scheint anfangs, als fände ein wahrer Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste statt gemäß dem Begriffe der Schöpfung. Auch würde Alles durch die verborgene Macht der Zweckbeziehung der Natur auf Gott zu deren eigner Verklärung und Beseligung gelenkt. Zuletzt aber ist der Geist, welcher anfangs den Genuß einer um seinetwillen gegenwärtigen Welt und deren Gelangen zu ihm und Eingehen in ihn zu wünschen scheint und sich darum mit ihr verbindet, im Grunde ganz unbekümmert um sie, sieht sie an als ein kalter Zeuge. (Ebenso bei Aristoteles und seiner Entelechie dem *κόσμος* gegenüber, nur daß hier sogar die Zeugenschaft fortfällt, da jene nichts weiß außer sich.) Die Natur aber ist vergnügt in der Eitelkeit, daß sie gesehen worden und ihr Schauspiel vollbracht hat, dessen der Geist auch wesentlich gar nicht bedarf; denn er ist vor wie nach für sich allein. Am Ende ist eigent-

lich nichts vorgegangen, weder von Seite der Prakriti, noch des Puruscha. In der That ist weder ein Gott, noch eine Natur, sondern der Geist ist Gott und die göttliche Herrlichkeit des Geistes allein ist wirklich und ewig. (So die Entelechie des Aristoteles, welche ewig säet, ohne in ihre Scheunen zu sammeln, Wesen zur Vernunft erhebt, nur um sie fallen zu lassen und dasselbe Spiel von neuem zu beginnen.) Der stolze Geist schafft sich im Wahn seiner Gottgleichheit falsche Beruhigungen, fixirt sich in dem Wahn, durch Unterscheidung von der täuschungsvollen Welt oder durch Verläugnung derselben sich von jeder Berührung mit der Sünde und Schuld frei halten zu können. Dieser Wahn, aus blendendem Wissen entstanden, hält den Geist von der wahren Wissenschaft ab, welche vom Bewußtsein seines Falles und seiner Nichtigkeit ausgeht und nur von göttlicher Offenbarung und Führung das Heil hofft. Das unversöhnte Bewußtsein des Sündenfalls ist durch solche Mysterien nicht zu versöhnen.

Zur Charakteristik der Yoga des Patandschali finden wir bei W. noch Folgendes p. 1878:

Die Radscha-Yoga wird als mystischer Theil von der werkthätigen, der Karma-Yoga, unterschieden. (Auch Aristoteles unterscheidet das beschauliche vom werkthätigen Leben und stellt es hoch über dieses.) W. verdanket die 8 ersten Sutras der Yoga der Mittheilung des Professor Rosen. Sie soll aus dem ersten Weltalter stammen und ist jedenfalls sehr alt, da ein Commentar derselben dem Veda-Vjasa beigelegt wird. Die mystische Praxis des Geistes und dessen Uebung bis zur Vollkommenheit der Erkenntniß sowohl als der magischen Kraft gilt als Hauptaufgabe, und durch diese Yoga soll dann die wahre Befreiung des Geistes bewirkt werden. Wir haben übrigens nur die fragmentarischen Mittheilungen Colebrooke's, der die Lehre fanatisch nennt, aber, wie W. bemerkt, die magnetischen Zustände nicht kannte. Enthüllung des Geistes ist das Ziel der Sankhya überhaupt; Beschauung des Geistes im Geist und Erlangung der ganzen Energie des Geistes das Ziel der Yoga insbesondere. So ist die Yoga die höchste Stufe und Vollendung der Sankhya, und diese wird in der Kaivalja (Ekstase) erreicht. Dazu ist die erste Bedingung Innehalten der Thätigkeit der Seele, inwiefern sie mit der sinnlichen Wahrnehmung und dem discursiven Denken beschäftigt ist, in sich gekehrt und in geistiger Betrachtung auf eins gerichtet. Geht diese Richtung auf Isvara, so wird die Seele Isvaragestaltig (intellectus id ipsum fit, quod intelligit. Aristot.). Die Betrachtung führt zum Punkt, wo dem Yogi seine besondere Existenz nur noch

als ein Schatten im Manas erscheint, Isvara dagegen sich in strahlendem Licht offenbart, in dessen Anschauung der Yogi versinkt ..... Isvara ist ganz offenbar im Geist, und dieser ist eins mit ihm. Das ist das Ziel der Yoga und ist ewiges Leben. Am sichersten führt zur Yoga das Aufgeben aller Hoffnung auf weltliche Glückseligkeit und Verschmelzung jeder religiösen Formel, jedes heil. Geräthes, Opfers rc. mit dem höchsten Wesen, mit dem Herrn (Isvara), weil alle Wesen ihre Erhaltung seinem Willen verdanken. Er ist der Quell der Erkenntniß, der allmächtige, ewige Lenker. Der Yogi soll den Namen Isvara's, der immerwährend ist, mit ungetheilter Kraft betrachten; so wird er Isvaragestaltig.

Ich übergehe die ferneren sehr speciellen Vorschriften zur Erreichung der Yoga. Sehr merkwürdig ist die Bemerkung p. 1883: Im tiefen Schlaf, wo auch das innere Organon (Buddhi, Ahankara und Manas) völlig ruhe, schaue der Geist ohne alle (körperliche und psychische) Vermittlung die Werke der Prakriti und wende sich dann ohne weitere Störung zur Betrachtung seiner selbst. Hier sei der Geist im reinsten Zustand für sich. Das Ueberdecken der Vernunft (die das Wachen im Geist sein sollte) mit der Dunkelheit wird der schwere Schlaf der Vernunft genannt, die Freiheit aber von dieser Bedeckung (Verhüllung) wird der Gutschlaf genannt; in ihm wird der Herr dem Yogi im vollesten Lichte offenbar. Der Herr allein wird als wahre und ewige Wirklichkeit gesehen, ohne den alles Uebrige nichts ist, die Täuschung von getrennter Existenz ist verschwunden. .... In nichts kann annoch der Yogi irren. Der Geist ist unauflöslich Eins mit dem Herrn und in seiner Vollendung selbst der Herr, in Allem sieht er nur ihn. ..... Durch die Yoga mit der Buddhi wird er den ganzen Zusammenhang seiner Gedanken und der Gedanken Anderer durch die drei Zeiten erkennen. Die Yoga beschreibt seine Macht mit den exorbitantesten Zügen der Schwärmerei und des Aberglaubens. Zuletzt gewinnt der Yogi die göttliche Macht des Fürsichalleinseins und der Herrschaft über die ganze Dreigunawelt.

Diese Züge sind theils aus Colebrooke's Abhandlung über die Sankhya, theils aus dem Yogacommentar bei Ward und aus Originalfragmenten eines andern Commentators genommen. Auf dem vierten und höchsten Punkt der Yoga wird die letzte Spur des Ahankara (Egoismus) vertilgt, das Bewußtsein getrennter Existenz verschwindet und mit demselben die Operationen der Vernunft; der Geist ist für sich allein. Der Geist ist befreit und kann keiner Täu-

schung mehr erliegen. Die Vielheit der Puruscha's ist in die selbstleuchtende Einheit verschwunden.

In der Schlußbemerkung zur Sankhya sagt W., daß ihren Vertretern die Zahlen, welche in der Sankhya eine große Rolle spielen, zwar keineswegs gleichgültig, aber doch auch nicht von gleicher Wichtigkeit und von gleichem Gebrauch seien, wie den Pythagoräern. Doch bemerkt er p. 1888 eine gewisse Verwandschaft der Sankhya mit der Lehre des Aristoteles. Bei Aristoteles finde sich die wichtige Lehre von der Zweckbeziehung der ganzen Natur auf den *νοῦς* und insbesondere von der bewegenden Macht des von nichts Anderem bewegten *νοῦς* aufs bestimmteste wieder: ja dieser Begriff von der durchgreifenden Zweckbeziehung des für sich allein Unbestimmten (der *ὕλη* und *δύναμις*) auf den *νοῦς* kraft seiner bewegenden, belebenden, bildenden, ewigen Wirklichkeit (des reinen *εἶδος*) sei der Grundbegriff und gleichsam der Angelpunkt seiner Lehre. Auch in der Lehre von der Form, die alles ihr von den Sinnen Dargebotene überformt, sei viele Uebereinstimmung mit der Sankhya. Der *νοῦς* aber sei dem Aristoteles mehr der immanente Weltgeist, so wie auch den Vedantisten.*) Noch vergleicht W. den Dualismus der Sankhya mit dem neueren des Cartesius. Vielfach und sehr interessant sind die Parallelen, welche er schließlich namentlich über Materie, Seele, Geist, Gott zwischen den Aussprüchen neuerer merkwürdiger Somnambülen und der Sankhya zieht.

*) F. Michelis sagt in seiner Geschichte der Philosopie S. 22—93: „Der theistische Schöpfungsstandpunkt, der in der Intention des platonischen Denkens liegt, ist (bei Aristoteles) factisch einem hylozoistisch-dualistischen gewichen."

Aristoteles in der christlichen Weltaera.

Werfen wir noch einen Blick auf die Geschichte des Aristotelismus in der christlichen Weltaera, welche Auffassung ihm von der Zeit der Kirchenväter an bis auf unsere Tage zu Theil ward, und welche gar verschiedene Rollen er zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen gespielt, so fällt es sofort auf, wie derselbe durchgängig in enger Verbindung mit Plato, jedoch bald als im besten Einklang, bald aber als sehr verschieden, ja als in grellem Gegensatz mit ihm betrachtet und besprochen wird. Letzteres war so oft der Fall, als man sich tiefer auf das Studium des Aristoteles selbst einließ, und wo nicht Plato schon von vornherein das ganze Gemüth des Forschers eingenommen hatte. Bei den philosophirenden Kirchenvätern herrscht die Begeisterung für Plato in einem Grade vor, daß Aristoteles ganz dagegen in Schatten tritt; ja mitunter wird er mit Spott, Hohn und Satire erwähnt wegen seiner Subtilität und dialectischen Künstlichkeit. Indeß wußten doch mehrere den Werth seiner logischen, psychologischen und physikalischen, überhaupt der auf die endliche Welt sich beziehenden Schriften zu schätzen, wie denn schon die Neuplatoniker, deren Schule z. B. ein Origenes durchgemacht hatte, die aristotelische Kategorienlehre mit der platonischen Ideenlehre verbunden hatten. Durchgängig aber huldigte man nur dem Plotin und denjenigen unter den neuplatonischen Philosophen, welche am engsten an Plato sich anschlossen. Neben Sokrates, Plato und Pythagoras ward Aristoteles kaum anders, denn als Fortsetzer der sokratisch-platonischen Lehre gewürdigt. Bei Cicero und anderen Römern finden wir sogar den Aristoteles nicht selten als einen genauen Geistesverwandten der älteren Akademie behandelt. Vielleicht trugen dazu diejenigen Bücher des Aristoteles Einiges bei, die von der Religion und Theologie tiefer eingehend handelten und leider verloren gingen. Höchst auffallend ist es, welch eine geringe Rolle Aristoteles namentlich in den

*) Man vergleiche Geschichte der Philosophie von F. Michelis S. 35 oben, 74, 80, 91 u. 228.

Schriften des hl. Augustinus spielt, von welchem doch erwähnt wird, daß er schon in frühen Jugendjahren mit der Kategorienlehre des Aristoteles sich auf's genaueste bekannt gemacht habe. Es findet sich aber eine sehr bedeutende Stelle bei ihm, woraus erhellet, daß er ähnlich wie Cicero den Aristoteles als die Lehre des Plato fortsetzend und ergänzend auffaßte und daß er weit entfernt war, denselben als jene beeinträchtigend und verkümmernd anzusehen, wie die späteren Akademiker, die er als Skeptiker und Verderber des Platonismus betrachtet, denen gegenüber er den Cicero und noch weit mehr den Plotinus hoch erhebt. Gleichsam den künftigen Entwicklungsgang der christlichen Philosophie vorahnend sagt er Contra Academicos lib. III, c. 19 u. 20: „Nicht lange nach jener Zeit blitzte jener Mund des Plato hervor, der in der Philosophie der geläutertste und glänzendste ist, indem die Nebel des Irrthums sich zerstreuten, vor allem im Plotinus, einem platonischen Philosophen, der dem Plato so gleich erachtet ward, daß man sagte, er sei in ihm wieder aufgelebt. Was aber Bildung und Gelehrsamkeit angeht und die Sitten, wodurch die Seele geformt wird, so ward, weil es nicht an sehr scharfen und geschickten Männern fehlte, welche lehrten, daß Aristoteles und Plato in ihren Lehren so sehr mit einander einhellig seien, daß nur ein Unerfahrener und minder Kundiger sie verschiedener Meinung erachten könne, nach manchen Jahrhunderten und Streitigkeiten doch zuletzt eine, wie ich meine, wahre und echte Lehre ausgesondert. Es ist aber dieses nicht eine Weisheit dieser Welt, welche unsere hl. Schriften mit vollem Recht verwerfen, sondern der andern geistigen, wohin jene feine Vernunft die von mannigfachen Irrthümern verdunkelten und vom Schmutze der Sinnlichkeit befleckten Seelen nimmer zurückriefe, wenn nicht der höchste Gott durch eine sich gleichsam herablassende Milde die Autorität des göttlichen Verstandes bis zum menschlichen Leibe hinabgesenkt hätte."

In demselben Kapitel (20) sagt er: „Was durch die Schärfe der Vernunft zu erforschen ist, das hoffe ich bei den Platonikern zu finden und das wird unseren hl. Geheimnissen nicht zuwiderlaufen." De ordine aber heißt es: „Die göttlichen Schriften befehlen nicht, alle Philosophie zu fliehen und zu verachten, sondern nur die Philosophie dieser Welt. Es gibt eine geistige Welt; Christus sagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre es anders, so dürfte man die Weisheit dieser Welt nicht lieben."

Im vollen Glanze seiner Eigenthümlichkeit, wenngleich in einer ganz naturalistischen Tendenz gedeutet, tritt Aristoteles bei den Ara-

dern und vor allem bei dem denkkräftigen, scharfen, aber hochmüthigen Averroes auf, der dem Pöbel den Koran und den Glauben überließ, dessen er als Philosoph und Wissender nicht bedürfe und über den er durch die Aristotelische Philosophie sich so hoch hinausgehoben erachtete. Bei ihm erscheint die Metaphysik des Aristoteles als entschiedener Dualismus und zwar so, daß Gott und die Welt sich wechselseitig ergänzen und einander bedürfen. Alle Formen der natürlichen Dinge liegen der Potenz nach keimartig schon in der Materie, und werden aus derselben unter dem Aspekt Gottes educirt. Die Welt ist ewig, wie Gott, und Gott ist an das Gesetz der Natur gebunden. Es gibt keine Auferstehung, die der Koran lehrt, und keine persönliche Unsterblichkeit. Gott kann kein Individuum unsterblich machen. Gott erkennt das individuelle Dasein nicht. Nur ein Verstand ist in allen Seelen; der passive (menschlich persönliche) Verstand unterscheidet uns nur graduell von dem Thiere. Von einer Vorsehung kann keine Rede sein. Freilich gab es begeisterte Anhänger des Koran und des Propheten, welche den Theismus ihrer Religion mit Geist und Scharfsinn gegen die Aristoteliker vertheidigten, wie der fromme, edle und geistvolle Algazeli; andere suchten in der spekulativen Mystik des Neoplatonismus und seinen extatischen Erhebungen den Frieden. Gegen den von Cordova und Bagdad aus sich verbreitenden und vielfach in der Christenheit höchst verderblich wirkenden arabischen Aristotelismus erhob sich die Scholastik des katholisch christlichen Mittelalters. Um seine Einflüsse zu paralysiren, verlegte man sich neuerdings mit ganzem Eifer auf das Studium des Aristoteles und glaubte, nach unbefangener Prüfung eine ganz andere mit den Fundamentallehren des Christenthums durchgängig gar wohl vereinbare und für dieselben als Gewährleistung eintreten könnende Lehre zu entdecken, so daß der damalige philosophus κατ' ἐξοχήν, der bei den Arabern gleichsam den Islam gestürzt hatte, im christlichen Abendlande zum Freund und Vertheidiger der Religion und der Kirche ward, der ihren Dienern und Vertretern die trefflichsten philosophischen Hülfsmittel darbot. Nur in diesem Sinn einer großartigen, consequent durchgeführten Reaction gegen den arabischen Aristotelismus kann das christlich scholastische Mittelalter und seine Wissenschaft richtig beurtheilt und gewürdigt werden, wie schon das Studium der Schriften des hl. Thomas beweißt, welche mit Digressionen und Erörterungen gegen die Araber, namentlich die Averroisten angefüllt sind, gegen deren einzelne antichristliche, philosophische Lehren auch vollständige Abhandlungen vor-

kommen. Unstreitig aber ward die oft dunkle und zweideutige Lehre des Aristoteles von Thomas und in der thomistischen Schule möglichst zu Gunsten des christlichen Dogmas ausgelegt und im günstigsten Sinne verstanden, und im Beweis der Orthodoxie desselben gleichsam das fast Unmögliche geleistet, um den großen Philosophen den Arabern zu entreißen und der Kirche zu vindiziren. Uebrigens ist es das größte Vorurtheil, zu wähnen, daß diese Hochhaltung des Aristoteles eine grillenhafte, blinde, unbedingte Unterwerfung unter seine eben einmal bestehende Autorität gewesen. Alle dahin bezüglichen Schriften des hl. Thomas zeigen eine besonnene, freie Behandlung ihres Gegenstandes, und überall, wo es sich um wesentliche Punkte des Glaubens, z. B. über die Musterbilder der zu werdenden Dinge in Gott handelt, ist er in seinen Anforderungen unerbittlich. Eine glänzende Widerlegung jenes Vorurtheils aber bietet uns der heil. Bonaventura, der Zeitgenosse und Freund des heil. Thomas, von dem Stöckl zugesteht, daß er dem Thomas, den er ergänze, ebenbürtig zur Seite stehe, welcher in seinem Hexaemeron sermo VI über Aristoteles, seine Fehler und Mängel rückhaltslos und scharf sich ausspricht, während er selbst, namentlich in seinem großen Commentar zum magister sententiarum des Lombarden die Wissenschaft des Aristoteles reichlich benutzt, seine Definition der Seele und manches andere Wesentliche aufnimmt und gern gesteht, daß Aristoteles in sehr vielen Dingen der trefflichste Lehrer sei. Ich gebe die Stelle aus Margérie's vortrefflicher französischer Schrift: Leben und Schriften des hl. Bonaventura. Abgesehen von der Auslassung einiger minder wichtigen Stellen ist sie genau dem Originale entsprechend.

„Woher kommt es, daß so viele Philosophen die Finsterniß dem Lichte vorzogen? Daher, daß sie, obwohl sie ahnten, daß die erste Ursache zugleich das Princip, und das Ziel der Dinge sei, sich untereinander nicht verständigen konnten, in welcher Weise sie das eine und das andere sei. Einige unter ihnen, deren Anführer Aristoteles zu sein scheint, leugneten, daß sie die Urbilder der Dinge in sich trage; in der That verdammt (exsecratur) dieser Philosoph am Ende seiner Metaphysik und an vielen andern Stellen die Ideen des Plato. Er sagt, Gott erkenne nur sich selbst und bedürfe nicht der Erkenntniß irgend eines anderen Dinges, und daß er als ersehnbar und liebenswürdig die Dinge bewege. Daher die Behauptung, daß er nichts erkennt, wenigstens nichts Particuläres. Und aus diesem Irrthum entspringt noch ein anderer, nämlich, daß Gott, da er in sich nicht die Urverhältnisse der Dinge

(raison) befaßt, wodurch er sie erkennen könnte, nicht das Vorherwissen irgend einer Sache besitzt und nicht Vorsehung ist. Sie sagen auch, daß es keine Wahrheit in Bezug auf das zufällig Zukünftige gebe, sondern nur für die nothwendigen Dinge. Und daraus folgt, daß alle Dinge zufällig geschehen. Und dies ist der Weg, auf welchem die Araber ihren Fatalismus einführen. Dann giebt es in der Welt keinen Platz mehr für jene Ordnung von Züchtigung und Verherrlichung, welche Gott eingeführt hat: und es scheint in der That, daß Aristoteles niemals von der Seligkeit des andern Lebens geredet hat; daher auch die Verblendung, worein Aristoteles fiel in Betreff der Ewigkeit der Welt, wenn man anders dem Ausspruch aller griechischen Lehrer, aller arabischen Schulen und dem natürlichen Sinne der Worte des Aristoteles Gehör leisten muß. Nirgends sieht man, daß Aristoteles von der Welt redet, als hätte sie ein Princip und einen Anfang. Weit entfernt vielmehr verwirft er den Platon, der allein die Zeit begriffen zu haben scheint als eine solche, die einen Anfang gehabt habe. Daher auch der Wahn, daß es nur einen Verstand gebe; weil, die Ewigkeit der Welt vorausgesetzt, nothwendig folgt, entweder daß die Anzahl der Seelen unendlich ist, oder daß die Seele körperlich, oder daß sie von einem Körper in den andern übergeht, oder daß der Verstand in allen Menschen nur einer ist; und dieser letzte Irrthum ist es, den man dem Aristoteles beilegt. Da nun viele erwägen, wie groß Aristoteles in andern Punkten war, und daß er darin die Wahrheit ausgesprochen hat, so können sie nicht glauben, daß er nicht auch in allen diesen Punkten dieselbe getroffen habe."

Das lateinische Original enthält aber noch härtere Stellen. Bonaventura spricht von einer durch die Läugnung der Ideen in Gott sich ergebenden ägyptischen Finsterniß und spricht von einem Brunnen des Abgrunds, dessen Zapfen noch nicht zugedreht sei, ja, er weigert sich, den Philosophen, von dem er selbst so viel gelernt und den er so reichlich benutzt, zu den philosophi nobiles, wozu nach ihm z. B. ein Sokrates, Plato, Pythagoras und Plotinus gehören, zu zählen.*)

Ein mächtiger Anlaß, die Philosophie des Aristoteles namentlich auch im Vergleich mit der des Plato von neuem zu untersuchen, bot sich im sechzehnten Jahrhundert dar, als Gregorius Gemistius

*) Man vgl. die „speculative Gotteslehre des Nikolaus von Cusa" von Storz in der Tübinger Quartalschrift 1873 Heft 4 S. 264, 276 u. 279, sowie Roger Bacon von Dr. Leonhard Schneider p. 51.

Pletho den ganzen Plato und Georg von Trapezunt den Aristoteles dem Abendlande brachten, und hier neue platonische und peripatetische Schulen erstanden. Gemistius, für Plato eingenommen, erhebt gegen Aristoteles eine heftige Polemik und macht ihm namentlich die Vorwürfe, er läugne die Ideen in Gott, läugne die Schöpferkraft, lege zu viel Gewicht auf das Materielle, setze das Individuelle als das Erste, schneide sich dadurch den Weg zur wahren Anschauung des Universums ab, setze die Gesetze und die Kraft der Bewegung an die Stelle der Ideen, des wahren Weltgrundes; das Sein (ens commune) sei bei ihm gleichnamig für Gott und die übrigen Dinge und komme ihnen gleich zu; Aristoteles beschränke die Zweckmäßigkeit auf die Bewegung und läugne auch den allgemein anerkannten und von Plato entschieden festgehaltenen Satz, daß, wo immer sich eine Zweckmäßigkeit finde, eine selbstbewußte Vernunft vorauszusetzen sei, welche mit Bewußtsein und Ueberzeugung die Zwecke festhält und die Dinge nach diesen Zwecken geordnet habe, daß mithin die Zweck- und Gesetzmäßigkeit der Natur in der Anordnung der selbstbewußten göttlichen Vernunft ihren Grund habe;*) von

---

*) Anmerkung: Degerando „Vergleichende Geschichte der philosophischen Systeme, übersetzt von Tennemann" bemerkt, S. 126. „Das System der Endursachen setzt eine personificirte Abstraction voraus; man leihet dem Endzwecke der Phänomene der Natur eine Art von realem Sein, man gibt ihm ein Vermögen und eine Kraft, welche zur Hervorbringung derselben Phänomene mitwirkt. (So bei Aristoteles und schon vor ihm in der Sankhya.) Die Naturzwecke im Gegentheil sind nur der Gedanke, die Absicht des Urhebers der Natur, die nur in ihm allein ihr Dasein haben; in dem großen Werke der Natur sind sie das, was unsere Beweggründe in unsern Handlungen sind. . . . Man siehet, daß die Hypothese der Alten gar sehr auf Herabsetzung der Idee der Gottheit abzielet, die zweite aber an sich religiös ist. Wir glaubten diesen Unterschied hier klarer auseinander setzen zu müssen, da einige Ausleger ihn absichtlich oder aus Unwissenheit verkannt haben." So Degerando.

Die eigentliche klassische Kernstelle aller spätern Antiteleologie findet sich in des Lucretius Carus Lehrgedicht „von der Natur der Dinge" IV. 832:

Nil adeo quoniam natum'st in Corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum'st, id procreat usum.

Vers 820 hat der Dichter seinem Freunde Memmius eingeschärft: „jenen Fehler und jenen Irrthum zu fliehen und zu vermeiden, sei aufs Aeußerste zuerst eingedenk, daß du nicht der Augen klare Lichter geschaffen sein lassest, damit wir vorwärts schauen können, und vorwärts setzen die weiten Schritte des Weges." So von Armen und Händen ꝛc. Dieses wird eine verkehrte Vernunft genannt. Darauf aber heißt es, wie oben, Vers 832: „Nichts also ging im Körper hervor, damit wir es gebrauchen könnten, sondern was hervorging, das schafft den Gebrauch; nicht ward etwas vorher gesehen, bevor die Lichter der Augen entstanden ꝛc. ... Alle Glieder waren früher,

einer solchen rede er nirgends; somit hebe er die göttliche Vernunft auf, lehre auch, daß es etwas Zufälliges gebe, also etwas, das keine

als ihr Gebrauch; darum konnten sie nicht um des Gebrauchs willen wachsen... Könnte man also glauben, diese Dinge seien erkannt um des Gebrauchs willen, die durch Gebrauch und Leben entdeckt wurden? ... Darum sei wieder und wieder es fern, daß Du glauben könntest, sie haben um des Nutzens willen geschaffen werden können." So der Verkünder des epikureischen Dogmas, dem in neuerer Zeit Darwin (und sein französischer Vorläufer Lamark) und seine zahlreiche Schule, neuerdings auch Strauß folgt, seitdem er seine Sache auf Nichts gestellt hat. Der teleologische Blick in die Natur, dem tausendfältig Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit in der Einrichtung der Wesen für sich und unter einander begegnet, ist so sehr der Blick der Vernunft, und das eigentliche Menschenauge für die Schöpfung, daß mit der Blendung oder Erblindung dieses Auges, womit Gottes ewige Kraft, Macht und Gottheit, wie der h. Paulus sagt, von Anbeginn in seinen Werken erkennbar geschaut wird (intellecta conspiciuntur), dem Menschen für die Schöpfung nur noch das Thierauge übrig bleibt. Baco vergleicht freilich die Endursachen mit frommen, gottgeweihten Jungfrauen, die keine Kinder haben, er meint, für die Physik unfruchtbar seien, aber auch hier gilt, „die Einsame hat mehr Kinder, als die den Mann hat." Kant aber zeigt, daß selbst der Naturforscher keinen Schritt in seinen Untersuchungen thun könne, ohne namentlich bei den organischen Wesen, wenigstens subjectiv die Voraussetzung zu machen, daß ihre Organe und Glieder zum Zweck ihrer Funktionen hervorgebracht seien, z. B. das Auge zum Sehen. „Gewiß nicht bloß gegen den kleinlichen und unwürdigen Gebrauch oder Mißbrauch der Teleologie sich wendend, erklärt Spinoza im Anhang des ersten Buches seiner Ethik rückhaltslos, wie ein ächter Schüler des Epikur oder Lukrez, mit denen er auch die Ansicht über den Urstand des Menschen und den Ursprung der Gesetze und des Rechtes theilt, die Augen seien nicht zum Sehen, noch die Zähne zum Beißen geschaffen. So etw s sei tolle Uebertragung von Dingen des Menschen auf die Götter. Gleicherweise Antiteleolog ist in jüngster Zeit Darwin, der neuestens die Allwissenheit Gottes ausdrücklich in Abrede stellt. Huber über Darwin nennt S. 173 die Lehre Darwins mit vollem Rechte einen Zufallsmechanismus, aber seine wie Frohschammers und Ulricis Kritik zeigen, wie schwer es ist, das ursprüngliche menschliche Auge zu exstirpiren und wie Darwin noch immer teleologische Anwandlungen hat. Man vergl. auch daselbst S. 202 u. 204, wo gezeigt wird, wie Wallace und Darwin als Antiteleologen oft aus der Rolle fallen. Ein Gleiches weist Ulrici in Fichtes Zeitschrift 1873, 2. Heft, von Strauß nach, dessen Vernunft wie allem Unvernünftigen, so neuerdings dem Darwinismus sich zugewandt hat; und der gegenwärtig in der Schaar der Begleiter des triumphirenden Cybelewagens des Darwinismus erblickt wird, den Thiere tragen, den entthierte über ihre vormalige Thierheit frohlockende und die Menschwerdung des Thieres und noch zuvor die Zellenwerdung der Monere feiernde Haufen begleiten, welche die Viehphilosophie als endliche Errungenschaft der Menschheit in unserer Zeit preisen. Auch die ab- und ausgebrannte, freude- und friedlose Seele eines Strauß lallt noch aus alter Gewohnheit von zweckartigen Regungen und einem Zusammenspielen der Kräfte, das zu einem Ziele führt, in der Region des Unbewußten, Absoluten, wo Alles finster ist, wie in seinem Haupte Alles

Ursache hat, womit er sich selbst widerspreche; die Unsterblichkeit der Seele gänzlich zu läugnen, schäme er sich, doch gebe es nach ihm kein Gut nach dem Tode; er trenne Physik und Ethik von der Theologie.

Cesalpino, indem er zu bemerken glaubte, wie Aristoteliker und Antiaristoteliker nicht ohne Vorurtheil und leidenschaftliche Eingenommenheit bei der Erklärung des Philosophen zu Werke gingen, nur zu oft seitwärts blickten und anderswoher sich influenziren ließen, faßte den verdienstlichen Entschluß, den Aristoteles einmal allein aus ihm selbst zu erklären. Da trat freilich ein anderer Aristoteles zu Tage, als der des scholastischen Mittelalters gewesen. Gott ist die Form, Uract, Einheit des Vielen; Erkennen und Erkanntes sind in ihm gleich. Sich wissend ist er selig. Er begehrt

---

licht, obwohl er meint, „das Räthsel, wie ohne Zwecke das Zweckmäßige geschehe, habe Darwin glänzend gelöst und damit für jeden wissenschaftlichen Menschen jede Teleologie aus der Welt geschafft.“ Die Welt ist nach ihm „nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft“. Wer legt denn etwas auf etwas an? Vermags ein Vernunftloses? So verwirrt sich das Wort ihm im Munde. Nach Strauß reflectirt die Natur im Menschen, um sich zu erkennen. War es nicht besser, bemerkt Ulrici, statt eines solchen Umweges unmittelbar selber sich in sich zu reflectiren und so von Anfang an zu der gewünschten Selbsterkenntniß zu gelangen? Ich möchte hinzufügen: War die Idee, wie sie sagen, (das Absolute oder der Absolute) nicht bei sich, wie konnte sie von sich abfallen und Natur werden, sich zur Welt entäußern? War sie aber bei sich, was bedurfte es erst des Umwegs der Welt- und Menschenwerdung damit sie zu sich käme, was nicht einmal völlig erreicht wird, da sie im Menschen stehen bleibt? Mephisto eröffnete dem Strauß und dem Darwin einen Blick in die nächtliche Region der Urzeugung, wo die Monere wandelt, von der Zelle weissagt und den Tag der Herrlichkeit des Affen vorherverkündet, und aus diesem Gesicht reden sie und ihr Anhang:

„Ein glühender Dreifuß thut dir endlich kund,
Du seist im tiefsten, allertiefsten Grund.
Bei seinem Schein wirst du die Mütter sehn;
Die einen sitzen, and're stehn und gehn,
Wie's eben kommt, Gestaltung, Umgestaltung,
Des ew'gen Sinnes ew'ge Unterhaltung.
Umschwebt von Bildern aller Creatur.
Sie sehn dich nicht; denn Schemen sehn sie nur.“ .....
— — — — — — — — „Die ihr thront
Im Gränzenlosen, ewig einsam wohnt
Und doch gesellig, Euer Haupt umschweben
Des Lebens Bilder regsam ohne Leben.

(Siehe Goethe's Faust, zweiter Theil)

Der glühende Dreifuß ist vielleicht die Potenzia, Dynamis der Dreiguna-Welt in der Prakriti. Was wird die Zukunft in nicht weiter Ferne über ein Jahrhundert urtheilen, wo ein Darwin lehrte und einen solchen Anhang fand?

nichts, macht aber alles ihn begehrend. Das Verlangen ist das Prinzip der natürlichen Gestaltung der Dinge zur Form. Die Form wird aus der Materie eduzirt durch Gottes Nähe. Alles ringt nach der Aehnlichkeit mit der Urform. Die Materie ist letztes Subject des Begehrens der Welt. Gott bildet die Welt nicht nach Ideen, noch durch die Thätigkeit des Verstandes. Er erkennt nur sich selbst, weil er nur Prinzip eines Seins sein kann. Er ist nicht Weltbildner, ist immanentes Princip der Welt im Ganzen, wenn auch nicht im Einzelnen. Das Durchwohntsein durch die Weltseele ist die Einheit des Ganzen; diese ist sein Ziel. Gott ist Gesammtintelligenz, verschieden partizipirbar für alles Denken. Die Seele verhält sich zum Leibe, wie Gott zum Universum. Der νοῦς ist allgemein und endlich in den endlichen Intelligenzen. Nur die Intelligenz dauert fort. Stöckl gesteht, die aristotelische Philosophie sei erst durch die Scholastik christianisirt worden.

Sehr merkwürdig ist es, daß in neuester Zeit, wo man seine Aufmerksamkeit vielfältig der Scholastik des christlichen Mittelalters wieder zuwandte, während andererseits das Studium des Plato und Aristoteles mit intensivstem Eifer, großer Umsicht und reicher Gelehrsamkeit erneuert ward, treffliche kritische Ausgaben, klassisch musterhafte Uebersetzungen in Latein und Deutsch, philologisch scharfsinnige und philosophisch in die Tiefe gehende Abhandlungen und Discussionen über beide Philosophen in staunenswerther Fülle zu Tage gefördert waren, mit der versuchten Erneuerung der aristotelisch-scholastischen Philosophie auf deutschem Boden alsbald auch der alte Streit wieder zu Tage trat und so noch jetzt fortbesteht, wobei indeß nicht zu übersehen ist, daß die eine Partei von dem bewußten, halb- oder unbewußten Streben, den Aristoteles so aufzufassen und darzustellen, wie ihn der hl. Thomas und seine Schule faßten, die andere aber vielmehr so, wie er für sich und aus sich selbst verstanden sich ergibt, geleitet wird. Mit Cartesius und Baco hatte die Philosophie in gewisser Weise von der Kirche und der religiösen Tradition sich emanzipirt, sich selbständig auf sich selbst gestellt, um, lediglich den Blick auf die äußere Natur und in das Innere des Geistes gerichtet, durch vernünftiges Nachdenken das große Problem der Philosophie zu lösen, wobei man der Hülfe eines leitenden Gestirns bei der Spekulation in einem überlieferten Dogma gar wohl entrathen zu können glaubte. Eine große Mannigfaltigkeit der verschiedensten in entgegengesetzter Richtung auseinander laufenden Systeme, in welchen häufig viel Geist, Genie und Gelehrsamkeit sich

offenbarte, wurde erzeugt; aber unangenehm ward doch vielfach der Mangel an der früheren inneren Einheit und Gemeinsamkeit in dem neuen europäischen Denken empfunden, wie denn bereits nach Baader's Bemerkung die berühmten Systeme von Cartesius, Baco und Leibnitz, die gleich im Anfang der neueren Zeit auftraten, nicht wie die Radien eines Kreises in ein und demselben Centrum sich vereinigten, sondern höchstens wie seine Chorden sich in einem Punkte schnitten und berührten. Bei den meisten Systemen fällt es auf, wie sie in einem gewissen Subjectivismus und Skepticismus befangen, oder wie sie rathlos und unorientirt im Inneren an die Natur sich hingeben, wie sie überhaupt Geist, Natur und Gott nicht mehr in Einklang zu setzen und zu erhalten wissen. Die große Kunst, zwischen Gott und Welt und andererseits Geist und Natur einend zu unterscheiden und selbe unterscheidend zu einen, schien verloren gegangen und jeden, der nicht bereits mit der Religion völlig gebrochen, mußte bei seinem Systeme die Frage: „Was sagt aber die Religion dazu?" beunruhigen und in seiner Freude stören. Müde des Streits der Meinungen und Schulen in den wesentlichsten Dingen, des skeptischen kantischen Kriticismus, des weltaufhebenden Fichte'schen Idealismus, bei aller moralischen Größe und Idealität beider Systeme, des Schelling'schen und Hegel'schen Pantheismus, und vollends des brutalen Materialismus, wohin derselbe allmählich geführt hatte, sehnten sich viele, der Religion ihrer Väter noch treugebliebene Geister nach einer Philosophie mit wahrhaft göttlichen und mit dem Glauben correspondirenden Ideen und festen menschlichen Kategorien, wodurch die Objectivität des Realen nicht aufgehoben, sondern gewährleistet werde.

Beides schien die langvergessene, oder doch kaum gewürdigte mittelalterliche Scholastik einst besessen zu haben und wieder gewähren zu können, die man fortan in ihrer Wahrheit darzustellen und der neueren Philosophie in ihrer Zerfahrenheit und ihrer grauenvollen Entartung in die verschiedensten Gestalten des Pantheismus, Nihilismus, Pessimismus und transcendentalen Foismus, wie es J. P. Richter nennt, entgegenzustellen suchte. Ich nenne hier nur die Namen: Kleutgen, Plaßmann, Clemens, Stöckl, Hafner und andere Philosophen der Mainzer Schule und Franz Brentano. Alle beeiferten sich, auf das scholastische Mittelalter zurückzugreifen, welches vielen der neueren philosophischen Richtung Angehörenden freilich sehr mißbehagte. Glücklicher Weise aber stimmten jene mit den Besten unter diesen wenigstens darin überein, daß Sokrates, Plato und Aristoteles vor wie nach die Grundsäulen aller wahren Philo-

sophie seien. Freilich erhob sich aber auch hier wieder die Frage, ob man sich zu Plato und Augustinus oder vielmehr zu Aristoteles und Thomas schlagen solle, und die meisten erklärten sich für letzteres, weil Aristoteles als der eigentliche Philosoph des christlichen Mittelalters angesehen ward, während doch manche und selbst zwei gelehrte Theologen der Gesellschaft Jesu, Rothenflüe und Tongiorgi, es für unumgänglich nöthig hielten, den Aristoteles durch Plato zu ergänzen und zu rectifiziren.

Unter den begeisterten Freunden des Aristoteles aber stellte wohl keiner denselben reiner, idealer und der Idee des wahren lebendigen Gottes der Offenbarung näher kommend dar, als Franz Brentano in seiner Schrift: „Die Psychologie des Aristoteles.“ In der That tritt Brentano mit der Behauptung auf, daß nach Aristoteles Gott oder der *νοῦς* die Welt mit Absicht und freiem Willen geschaffen, wonach also von einem Dualismus, wie in der Sankhyalehre, hier nicht mehr die Rede sein könnte. Mit wie wenigen Worten hätte Aristoteles uns gewiß machen können, daß Gott der bewußte, freie Urheber, Erhalter und Lenker der Welt, und daß die Seele persönlich unsterblich sei, wenn er es gewollt hätte. Die Mühe, der Scharfsinn und die künstliche Dialektik selbst, welche Brentano aufbietet, seine Ansicht geltend zu machen, könnten wohl einigen Verdacht gegen die Wahrheit seiner Sache erregen, und nicht selten findet wohl bei den Resultaten seiner Untersuchungen selbst ein geneigter Leser den Anlaß zur Frage, ob er nicht etwas zu viel bewiesen habe. Mit kühner Zuversicht sagt er: „So sehen wir uns denn auf jenes Prinzip hingewiesen, welches, indem es in dem einen Gedanken, den es ewig denkt, das erste Prinzip alles Seienden (als Prinzip?) und darum alle Dinge denkt, zugleich dasjenige ist, von welchem der geistige Theil des Menschen ausgeht, um sich mit dem leiblichen Menschen zu einer Substanz zu vereinigen, dem göttlichen *νοῦς*. Die Gottheit ist Alles, indem sie Alles denkt, denn sie ist ja reines Denken, sie denkt einen einzigen Gedanken, der sich aber auf Alles bezieht (nach Aristoteles' oder nach Brentano's Ansicht?), denn sie ist Grund alles Seienden und gibt dem, der sie vollkommen erkennt, zugleich Kenntniß von Allem.“ *) Brentano gesteht zu, es erscheine dem Aristoteles entwürdigend für die Gottheit, daß sie ein Objekt haben sollte, das niedriger wäre als sie selbst; wie denn Aristoteles selbst bemerkt, schon für uns sei es besser, Manches nicht zu denken, als zu denken; er

*) Vergl. dagegen F. Michelis S. 228, 230 u. 98.

sucht aber dieses auf eine gewaltsame Weise zu deuten. So habe denn Gott nur zum Gegenstande sich selbst, in dem aber habe er in sich das Prinzip alles Seienden so vollkommen, daß er alles Seiende, alle Wirkung in der Ursache sähe. (Das wäre also der vollständige Kreis der platonischen Ideen, über welche Aristoteles in der Metaphysik ausdrücklich sein „Weg mit ihnen" ausgerufen hat.) Das göttliche Denken sei gewissermaßen die Weltordnung, die erhabenste Lehre, zu der Aristoteles, der größte aller Denker, sich zu erschwingen gewußt habe. S. 204. Bei der Erwähnung der Stelle: „Wenn aber der Verstand vom Leibe getrennt worden, so ist er nur das, was er ist, und nur dieser Theil ist unsterblich und unvergänglich" versichert Brentano, auch der leidende Verstand habe am Leibe keinen Theil. Er legt seinen Begriff unter und beweist ex absurdo, Nichts könne hier gemeint sein, was der ganzen Theologie des Aristoteles widerspreche. Die Worte: „Er erinnert sich nicht" beziehen Viele auf das andere Leben, Trendelenburg auf das gegenwärtige, so Brentano, sehr gezwungen auf das Alter. S. 207 wird bemerkt: „Bleibt nur der leiblose Verstand im Tode, so ist dieser ja nicht der erkennende und persönliche." (Dasselbe Bedenken drängte sich beim letztlichen Verschwinden des Linga im endlichen Puruscha dem Laforet auf, da dieser in der Sankhya zum unendlichen Puruscha sich ganz verhält wie bei Aristoteles der leidende zum thätigen Verstande. Wie soll hier der endliche Puruscha noch in dem Absoluten sich erhalten und nicht verschwinden?) Was und wie die Seele nach dem Tode erkenne, darüber sage Aristoteles freilich gar nichts; Brentano entschuldigt und lobt ihn deshalb, während doch nicht einzusehen ist, warum der Geist in der Ewigkeit Gott verlieren solle, den er doch in der Zeit erkannte. Wenn übrigens Brentano dem Alexander von Aphrodisia und dem Averroes entgegen, den endlichen, menschlichen Verstand im absoluten göttlichen Verstand bei Aristoteles nicht im Tode verschwinden läßt, wie auch die Sankhya die Ewigkeit des einzelnen Puruscha lehrt, so hat er außer dem Themistius und vielen mittelalterlichen Philosophen und Theologen*) auch neuerdings manche ausgezeichnete Denker, als Trendelenburg und sogar Schelling, für sich, nicht zu gedenken, daß selbst der dem Aristoteles feindlich gesinnte Gemistius nicht behaupten will, Aristoteles habe die Unsterblichkeit der Seele völlig geläugnet.**)

---

*) Man vergleiche Roger Bacon von Schneider, Augsburg 1873 Seite 39.

**) Schelling (sämmtliche Werke, Band I. 451) sagt: „Dem Aristoteles ist die noe-

Der hl. Thomas wird von Brentano theils gerechtfertigt, theils corrigirt S. 226. Er verdiene hohes Lob, obschon er im Aristoteles nicht alles Einzelne richtig verstanden. S. 227 bemerkt Brentano: „Er hat die Thätigkeit des wirkenden Verstandes für eine selbstbewußte Wirksamkeit gehalten, die doch so wenig bewußt und frei wie die vegetative Thätigkeit. Er läßt den geistigen Theil im ganzen Leibe gegenwärtig sein. Der vegetative und sensitive bestehen mit dem intellectiven nach dem Tode fort. Die ganze Seele sammt dem zu ihr von außen hinzugekommenen νοῦς ist nach ihm Form des Leibes, nicht nur ihr niedrer Theil. Thomas nennt das Prinzip unsers Denkens und Erkennens ein über unsern Verstand Erhabenes, Gott."

Nach einer andern Stelle denkt Thomas hierüber wie Aristoteles. Ferner werde der Mensch hier zuerst ein Mikrokosmos genannt und zwar im großartigsten Sinne. Ist es hier nicht die Einheit des Wesens, was die Theile bindet, so ist doch auch ihre Vereinigung eine natürliche Einheit und darum ist das Ganze (universum quod

---

tische Seele so wenig unabhängig von der Materie, als die ernährende, und im Thier nicht weniger wirksam als im Menschen." S. 454. „Wenn die ganze Seele, also z. B. auch der Verstand oder νοῦς zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Naturwissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. (Gäbe es aber auch nur diese?) Der Intelligenz müßte auch ihr Correlatum folgen, das Intelligibele, so daß von allem nur physikalische Erkenntniß wäre. Der νοῦς ist es also, welcher dem Aristoteles über dem Physischen steht. Der leidende Verstand aber ist uns mit den Thieren gemein, also kein eigentlicher Verstand zu nennen, jenes ist der die Wissenschaft erzeugende, theoretische Verstand, eine andere Art von Seele, nicht wie die, welche das Gefühl vom Angenehmen und Unangenehmen hat in Folge der Empfindung. Entschieden tadelte Aristoteles den Anaxagoras und Demokritos, weil sie gesagt, der νοῦς sei dasselbe mit der Seele. Vielmehr sei der νοῦς ohne organischen Zusammenhang mit den anderen Theilen der Seele; er komme von außen als etwas der Seele Fremdes hinzu und hinein; so kommt ihm allein eine separable Existenz, eine ewige unverderbliche Natur zu; während der leidende Verstand vergänglich ist, so ist er unvermischt, leidenlos und allein göttlich. — — — Der νοῦς des Aristoteles ist, was wir Geist nennen, auch dieser ist ein Neues, ein für sich Einzelnes, wie Gott auch einzeln ist. Bei Aristoteles ist gerade das Allerindividuellste durch jene Prädikate angezeigt, welche er dem νοῦς beilegt. So hat der Geist nichts Gleiches, als nur Gott. — Aristoteles stand hier an einer Kluft, welche er nicht überbrücken konnte; es war die Gränze der antiken Philosophie selbst. Die Dunkelheiten in Betreff des leidenden und thätigen Verstandes vermochte alle frühere Zeit nicht zu lösen. . . Mit der Seele stirbt nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache, ihres zufälligen, vergänglichen Seins. μακαριος kommt nach Eustatius von μηκηρη: dem Todesloos nicht unterworfen." Vergl. auch F. Michelis S. 97.

vertitur circa unum) an dem der Himmel und die Erde hängt, (Goethe's Faust) auch hier das Vollkommenste, und in dem Ganzen der Welt liegt der Zweck des Daseins und der Thätigkeit aller einzelnen Substanzen. Wie im Mikrokosmos, so sehen wir uns auch im Makrokosmos auf ein überweltliches Wesen, als auf den schöpferischen Grund aller Ordnung hingewiesen, der ewig ihr Vorbild in sich hat und zu diesem Zwecke alles Einzelne bildet und bindet; sonst würde die Erreichung des letzten Zieles als Werk des Zufalls erscheinen. Auch lege er Gott Lust und Begehren bei, aber nicht als vom Denken verschieden. Wie Gott sich selbst erkennt, erkennt er die ganze Schöpfung; so begehrt er auch, indem er sich selbst begehrt, um seiner selbst willen das Weltall und die ganze Ordnung der Dinge, die planmäßig aus ihm hervorgeht.*) Höchst seltsam contrastirt mit dieser Auffassung des Aristoteles durch Brentano die Darstellung Gratry's, noch mehr die tiefer eingehende Stöckl's.

Gratry „von der Gotteserkenntniß" (siehe die deutsche Uebersetzung) sagt: Aristoteles, zwanzig Jahre Schüler des Platon hatte dessen Resultate in sich aufgenommen. Er hatte von vorn herein jene höchste Idee Gottes, deren wir habhaft werden, durch das von Platon angewandte Prinzipalverfahren der Vernunft und durch die überdies in der Welt verbreitete Tradition, wovon er selbst Erwähnung thut. Er behält alle diese Eindrücke, aber er hüllt sie dergestalt in Syllogismen ein, daß man den Weg nicht mehr gewahrt, auf welchem sie der Geist erlangt. Er statuirt mehr, als seine Argumente beweisen. Wie will man beweisen, daß sich Nichts von sich selbst bewege? Avicenna behauptet, das Argument sei falsch; Thomas

*) Man vergleiche noch: Bonner Literaturblatt Nr. 8, 1872, S. 239. — „Der aristotelische Gottesbegriff von Göß, recensirt von Katzenberger. Letzterer sagt: Franz Brentano hält es für evident, daß der „erste Beweger" des Aristoteles zugleich das „schöpferische Prinzip", der Schöpfer des Himmels und der Kräfte des Himmels sei, worin ihm auch Trendelenburg beipflichtete; Göß kam zu dem entgegengesetzten Resultate. Von einem persönlichen Gott als Urheber dieser sichtbaren Welt sei bei Aristoteles nicht die Rede, und seine Vorstellung von Gott als Weltregierer bleibe auf die Vorstellung eines Weltbewegers beschränkt. Die Idee eines Weltschöpfers sei ihm nur fälschlich zugeschrieben worden. Auch Katzenberger gesteht, daß bei Aristoteles Gott nach außen wirke, ob aber schöpferisch, d. h. wissend, wollend, bezweifelt er noch heute. Brentano suche den thätigen Verstand zu deuten, wie Albert der Große und Thomas von Aquin. Ihm widersprach Eberhard, Berlin 1868; noch heftiger zwei Jahre später Kampe; dem Brentano pflichtete Hertling bei; er selbst replicirte, ohne doch seine eigene berechtigte Hypothese zu einer unangreifbaren These zu erheben."

selbst gesteht, das Argument beruhe auf einem Conditionalsatz, dessen Bedingung nie eintreten könne oder gar einen Widerspruch enthalte rc. rc. So Gratry, von dem übrigens nicht zu läugnen ist, daß er auf die Bedeutung des discursiven und vermittelnden Denkens und der Demonstration in der Philosophie bei weitem zu wenig Gewicht legt.

Die Metaphysik des Aristoteles nach Stöckl's Darstellung (vergleiche Brentano und gedenke der Sankhya) spricht sich also aus: Die Materie ist die an sich unbestimmte Unterlage alles bestimmten Seins. Die Form aber ist das Bestimmende, d. i. das dem Dinge selbst immanente Princip seiner Bestimmtheit. Sie ist, wie die Materie das ist, woraus etwas wird, das, wozu etwas wird. Das, wodurch dieses etwas Bestimmtes geworden ist, ist die Form, ein inneres Seinsprinzip. Die Einheit beider ist die Substanz, das concrete Wesen. Die Materie ist zur Form bestimmt, nach welcher sie sich sehnt. Der Mangel derselben ist für sie Privation. Sie ist zur Form hingeordnet. Jede Bewegung setzt eine wirkliche Ursache voraus; sie wird definirt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Die Materie ist die blinde Nothwendigkeit; die Form dagegen als Zweck ist das Vernünftige in dem Dinge. Wie aber die Zweckursache bei der Generation mit der Form zusammenfällt, so können möglicher Weise auch die bewegende und die Zweckursache in Eins zusammenfallen, wenn sie nämlich nicht physisch, sondern als Gegenstand des Verlangens bewegt. So ist denn die Welt als solche genommen ewig; ein Gleiches gilt von der Bewegung. So ist die Erzeugung und das Verderben nur auf Individuen beschränkt. Der Kreislauf des Werdens und Vergehens ist so ewig, wie die Welt. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen rückwärts nicht ins Unendliche gehen, weil das Unendliche gar nicht durchschritten werden kann, und weil alles Wirken stets endlich ist. Es gibt somit einen ersten unbewegten Beweger. Die ewige Potenzialität setzt eine ewige Actualität voraus. Gott kann nur einer sein; denn das Prinzip der Vielheit ist die Materie, als Grund der Individualität der Dinge einer Art. Da aber von Gott die Materie ausgeschlossen, so kann es nicht mehrere Götter geben. Das Leben Gottes ist kein nach außen actives. Eine Willensthätigkeit, welche nach außen geht, darf in ihm nicht angenommen werden; da würde Gott äußerer Güter bedürfen, die er sich zu verschaffen suchte; da wäre er also nicht allgenügsam. Er ist contemplativer Geist, der alle Willensaction ausschließt. Da das Erkannte aber vornehmer als das Erkennende ist,

wiefern dieses von jenem abhängt, so kann sein Denken nicht auf außergöttliche Dinge gehen. Dazu ist es von manchem besser, es nicht zu erkennen, als es zu erkennen, indem es zu niedrig steht, um des Erkennens würdig zu sein. So ist denn Gott selbst das einzige Object seines Erkennens, das einzige, das desselben würdig ist. Wir sind glücklich, indem wir auch anderes erkennen, nicht so er. In Gott ist das Erkennen und Erkannte absolut ein und dasselbe. Gott ist der Welt nicht immanent; er steht als absolute Substanz über der Welt. Gott befindet sich als der erste Beweger über dem am schnellsten Bewegten, über dem Firmament; also keine Allgegenwart. Da aber Gott keine nach außen gehende Thätigkeit zukommt, so kann er die Welt nicht physisch, sondern nur als Gegenstand ihres Begehrens bewegen. Als die Urform ist er der Zweck und das Ziel aller weltlichen Dinge. Nach Verschiedenheit der Stellung streben sie ihr Ziel verschieden an, daher die Verschiedenheit ihrer Bewegung. Von einer speziellen Fürsorge für die Dinge der Welt kann aber nicht die Rede sein; denn da müßte er sie kennen. Die Individuen sind nur vorübergehende Erscheinungen, welche emportauchen, um wieder unterzugehn. Die Lehre von Gott ist unstreitig der schwächste Punkt in dem Aristotelischen System.

S. 143. Die Natur ist überall nach bestimmten Zwecken thätig und beabsichtigt überall nur das Beste. S. 144. Ist aber die Seele die Entelechie, Form eines organischen Körpers, so ist sie auch Zweck und bewegendes Prinzip, Zweck, weil bei den einzelnen Wesen die Form zugleich das *οὗ ἕνεκα* derselben ist. Insofern nun die Seele einerseits der Zweck, andererseits das bewegende Prinzip des Leibes ist, erscheint der letztere als das Organ der Seele und beruht darauf. Der thätige Verstand macht den Gegenstand wirklich intelligibel; er macht, wie ein Licht, den Gegenstand erkennbar. Der leidende Verstand nimmt die so gewonnenen, abstrahirten Formen auf und erkennt das intelligible Sein der Objecte; er verhält sich zu jenem wie Potenzialität zur Actualität. S. 148. Die älteren Erklärer und ihnen folgend die Araber im Mittelalter nahmen an, Aristoteles habe den *νοῦς* realiter von der individuellen Seele abgetrennt und denselben als ein von der letzteren dem Sein nach verschiedenes Princip betrachtet, welches seinem Sein nach allgemein, den einzelnen Menschen, ohne seine wesenhafte Einheit zu verlieren, sich mittheile und dadurch sie vernünftig mache. Der thätige Verstand kommt von außen her in die Seele; nur in genannter Voraussetzung hat das *θύραθεν εἰςιέναι* des Aristoteles einen vernünftigen Sinn.

Diese Erklärer theilen sich aber wieder in zwei Parteien. Nach Alexander von Aphrodisia beschränkte Aristoteles den thätigen Verstand auf Gott und vindizirte nur den leidenden als individuelle Kraft dem Menschen. Der erstere ist ewig, der zweite corruptibel. Averroes trennt beide von der individuellen Seele und stellt sie beide als ein einheitliches, allgemeines Sein über dieselbe. Die christlichen Scholastiker nahmen dagegen an, Aristoteles habe den *νοῦς* als eine Kraft der individuellen Menschenseele betrachtet; er habe ihn nur als ein Getrenntes bezeichnet, insofern er nicht an den leiblichen Organismus gebunden sei. Die Corruptibilität gelte nur von der sinnlichen Seele, nicht von der vernünftigen. Er bezeichne ja den Verstand als einen Theil der Seele, wodurch sie denke und weise sei; sie ratiocinire durch den Verstand. Nach Stöckl haben beide Theile gute Gründe für sich. Auffallend nur sei, daß Aristoteles in der Lehre von der Seele von der Unsterblichkeit gar nicht spreche, ja, daß er zwar dem thätigen Verstande Unsterblichkeit zuspreche, aber ohne Erinnerung, individuelles Denken und Bewußtsein. In der Ethik heiße es, daß der Tod das Furchtbarste sei, weil er das Ende von Allem sei und des Verstorbenen jenseits des Grabes weder Gutes noch Böses warte. Es sei also wenigstens höchst zweifelhaft, ob er eine persönliche Unsterblichkeit der Seele angenommen habe. In dieser Beziehung stehe er wiederum weit hinter Plato zurück. Und so sei denn wohl die Erklärung der älteren Exegeten von seinem *νοῦς* die richtige.

Schlußbemerkung.

Fragen wir zum Schluß noch einmal nach der muthmaßlichen ersten Entstehung des Systems der Sankhya oder des Dualismus überhaupt im Geiste und Gemüthe des gefallenen, religiös nachdenkenden Menschen, so scheint die am nächsten liegende Antwort, die auch von mehreren Forschern mit besonderer Beziehung auf Kapila bereits gegeben ward, dieser habe die Wirklichkeit der materiellen Welt und der geistigen Seele vor dem Untergang beider im Golf des absoluten Wesens retten und beide nicht als ein bloßes Spiel der Maja preisgeben wollen. Obwohl diese Erklärung nahe liegt, ist sie vielleicht nicht ausreichend. Die Genesis des Systems scheint noch auf einem tieferen Grunde, als dem einer bloßen Zärtlichkeit gegen die Realität der Naturdinge, wie sich Hegel einmal ausdrückt, sie scheint vielmehr oder wenigstens zugleich auf der Erwägung zu beruhen, welch ein Verhältniß der Welt zum Urgeiste das, der unbedingten Größe und Majestät desselben würdige und die Gottesidee in keiner Weise trübende sei. Finden wir doch in der scholastischen Philosophie des Mittelalters Jahrhunderte hindurch die Frage wieder und wieder in Anregung gebracht, wie der absolute, wandellose Schöpfer Relatives und Wandelbares habe schaffen können, ohne sich zu verändern oder zu verendlichen. Bekannt ist, wie von hier aus die Spekulation auf eine Schöpfung von Ewigkeit gerieth, wie sie schon von Aristoteles und den Neuplatonikern gelehrt ward und wie Thomas von Aquin nicht nur die Idee des zu Schaffenden (causa directrix) und den Schöpfungswillen (causa effectrix), sondern auch den Act der Schöpfung selbst in gewissem Sinne als von Ewigkeit in Gott bestehend statuirt, entgegengesetzt der modernen Auffassung, wonach es heißt: Es gibt im Leben Gottes einen Moment, wo sich Gott nicht nur potentia, sondern actu als Schöpfer weiß. Wenigstens muß man zugestehen, daß die Ansicht des hl. Thomas mit dem Gedanken der Unwandelbarkeit Gottes besser zu vereinigen ist, als

die letztere, wonach sogar das Leben Gottes als in der Zeit gefaßt und in zwei Hälften, eine vor und eine nach der Schöpfung, zu zerfallen scheint. Ist aber einmal das Leben vom wahren Begriffe des Absoluten nicht ausgeschlossen, so liegt der Gedanke nahe, daß die größte Ruhe mit der reinsten, geordnetsten Thätigkeit, Unwandelbarkeit im Sein mit der Hervorbringung eines mannigfaltigen, bewegten Seins gar wohl verträglich sei (gratus in otio labor), zumal da ein Sein und eine Kraft ohne Wirksamkeit als eine unwürdige, todte Kraft sich kundgeben würde. Bei dieser Betrachtung sind aber vorzüglich einige Aeußerungen Max Müllers über die Sankhya von höchster Wichtigkeit. Der höchste Herr der Mystiker, sagt Kapila, ist entweder absolut und unbedingt (mukta), oder er ist begränzt und bedingt (baddha). Ist er aber absolut und unbeschränkt, so kann er nicht in den Zustand eines Schöpfers übergehn; denn er würde keinen Grund finden, der ihn zum Schaffen bewegte. (Aber wie, kann man sagen, wenn der Wunsch oder Wille, zu schaffen und Wesen außer ihm zu beseligen, der Wunsch, nicht zu empfangen, sondern zu geben, in Gott als der Liebe ein ewiger ist?) Wird er dagegen als handelnd dargestellt, als das Werk der Schöpfung unternehmend, so wäre er nicht mehr das absolute, unbedingte Wesen, an das wir glauben sollen. (Auch nicht, wenn zwar die Schöpfung von ihm, nicht aber er von der Schöpfung abhängig ist, oder, wie Aristoteles sagt, er zwar die Welt berührt, nicht aber diese ihn? „Fürwahr du bedarfst meiner Güter nicht.") So isolirte denn Kapila eine ewige, vernunftlose, aber die sichtbare Welt in ihrer objectiven Vernunft, Ordnung und Zweckmäßigkeit, sammt allem in der Natur befindlichen Bewußtsein produzirende Natur, die unerzeugte allerzeugende Prakriti dem unerzeugten und nichts erzeugenden Puruscha gegenüber, aber in der Richtung zu ihm, ohne den sie blind, so wie er ohne sie lahm und unthätig sein würde. Der Puruscha wirkt auf sie ein ohne nach außen gehende Thätigkeit durch seine bloße Existenz; sie aber richtet oder streckt sich zu ihm mit oder ohne Selbstbewußtsein, aus Instinkt, wie die Pflanze nach dem Lichte. Beide sind selbstständig und von Ewigkeit. Der Puruscha durch seine Beziehung zur Prakriti bleibt unbedingt (mukta) und wird nicht durch Schöpfung bedingt (baddha), da er die ewige Welt schon gleichsam vorfindet. Er wird nicht abhängig von ihr durch Schöpfung, da er zu ihr nur das Verhältniß einer durch seine Existenz, aber nicht durch innere Selbstbestimmung bewirkten äußeren Thätigkeit hat. So bleibt er das absolute, unbedingte, wandellose Wesen.

Der Puruscha im Menschen (bei Aristoteles der νοῦς) ist zwar der Spiegel, in welchen das Bild der Prakriti mit ihren Productionen fällt; das aber hebt seine Unbedingtheit nicht auf, vielmehr erkennt er hier zuletzt seinen ewigen Unterschied von ihr und allem, was ihr angehört, und gelangt zur Mokscha, zur Befreiung von allem Schmerze und aller Täuschung, worein ihn die Verbindung mit dem Leibe verstrickte. (Aber diese Verstrickung, ist sie nicht auch eine Abhängigkeit?)

Uebrigens gibt es einen Dualismus, der von einer gesunden, theistischen Philosophie nicht zu trennen und namentlich entschieden dem Christenthum eigen ist. Das Geschöpfliche muß vom Schöpferischen, das Naturwirken von der That des freien Menschengeistes unterschieden werden, wo nicht einerseits der Begriff der eigentlichen Offenbarung und des Wunders und andererseits der Begriff des moralischen Handelns untergehen oder unmöglich werden soll; und desungeachtet muß der Satz, daß Gott Alles in Allem wirke, in seinem richtigen Sinne festgehalten werden, da ja er der Natur, wie dem Geiste, beiden das Sein, der Natur ihr Gesetz der Nothwendigkeit und dem Geiste das der Freiheit gab. Ein falscher Dualismus ist der Parsismus, wiefern er neben dem guten Geist und seiner Schöpfung einen ewigen, bösen Geist und eine von ihm hervorgebrachte, böse Schöpfung statuirt, während doch das Böse nur von einer endlichen, wahlfreien, geschöpflichen Intelligenz ausgegangen und folglich nur in und mit der Zeit in die Welt gekommen sein kann. Auch der Platonische Dualismus, wenn er eine von Ewigkeit mit Gott existirende Materie lehrt, was freilich F. Michelis in Abrede stellen zu dürfen glaubt, ist mit der reinen Gottesidee unverträglich, weil hier das Wirken Gottes von der Materie abhängig gemacht und sein schöpferisches Wirken, wie seine Weltregierung getheilt und zum Theil einem blinden Fatum unterworfen wird, wie Tertullian in der Schrift gegen Hermogenes trefflich nachwies. Der neuere kartesische Dualismus hält gegen Pantheismus und Materialismus den Unterschied des Schöpfers und Geschöpfes, sowie des schöpferischen und geschöpflichen Wirkens fest; andererseits ebenso den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Materie und ist insofern tadellos. Auch Jacobi nennt sein System Dualismus, indem es als ein Platonisch-christliches sich der Confundirung des Ich mit der Natur, der Welt mit Gott widersetzt und den Materialismus, den Fichteschen Idealismus, den Spinozischen und jeden anderen Pantheismus bekämpft. Der Dualismus aber schlägt sofort in ein falsches System

um, wenn er bei Bekämpfung der doppelten Vermengung, bei der Unterscheidung die Einung und reale Wechselbeziehung aufhebt, wenn er Gott von der Welt und den Geist von der Natur nicht unterscheidet, sondern trennt. In den Schriften des hl. Augustinus finden wir die vollendete Unterscheidung der Natur von Gott und des natürlichen vom übernatürlichen Wirken, ich möchte fast sagen, so scharf, wie die Sankhya die Prakriti von dem Puruscha unterscheidet. Aber die Natur ist ihm der Schauplatz des Wirkens der göttlichen Allmacht, Weisheit, Güte und Gnade, welche schon in der Weltschöpfung sich bezeugten, obwohl das Gesetz und die Ordnung der Welt, welche ihr in und mit der Schöpfung gegeben ward, eine schier unverbrüchliche ist; ja, Augustinus nennt diese stehenden Wunder der Allmacht, der Weisheit ꝛc. größer, als jene supranaturalen auf dem Boden der positiven Offenbarung, welche Gott nur wegen des Stumpfsinnes der Menschen gegen die ersteren zu wirken sich herabließ. So ist das alljährige Knospen, Blühen und Früchtetragen aller Feigenbäume auf Erden ein größeres Wunder, als das an dem einen Feigenbaume offenbarte, welcher auf den Befehl Jesu Christi verdorrte. In und über dem Kreise des gesetzmäßigen Wirkens der Natur, ohne es aufzuheben oder zu zerstören, jedoch unerklärlich aus der Natur, befindet sich der freie vernünftige Wille mit seinem Wirken, der That; in und über beiden, aus beiden aber nicht zu erklären und ohne eins von beiden aufzuheben oder zu zerstören, befindet sich das Wirken der Gnade. Die Welt aber wäre nicht, wenn sie nicht von Gott gewirkt; sie wäre nicht gewirkt, wenn sie nicht von Gott gewollt; sie wäre nicht von Gott gewollt, wenn sie nicht von ihm ewig gedacht wäre; sie wäre also nicht, wäre sie nicht gedacht. Dieses wollten die alten Exegeten sagen, wenn sie im Evangelium Johannis, des Theologen, interpungirten: „Quodcunque factum est, in ipso vita erat," welche Lesart wir schon beim hl. Augustinus finden, und welcher noch Bossuet in seinen Erhebungen ein besonderes Kapitel der Exegese widmet*). Im Dualismus der Sankhya aber ist die Welt nicht, weil sie vom Urgeist gewollt und gedacht ist, vielmehr entstehen Ordnung, Vernunft, Zweckmäßigkeit und Schönheit in ihr per generationem aequivocam, und der Geist hat bei ihrer Entstehung nur das Zusehen, und so, wie sie nicht von Gott kommend sich zu Gott erhob, läßt auch Gott sie fallen und in ihre Ohnmacht zurückstürzen, und weder der Leib, noch die natürliche Seele werden

*) Man vergl. Alban Stolz: „Wilder Honig." S. 286.

erhalten, während es in der hl. Schrift im Buche der Weisheit heißt: „Fürwahr du bist ein Liebhaber des Lebens und hassest nichts, was du gemacht hast", und in den Psalmen: „Du wirst dich der Menschen und der Thiere annehmen", woselbst auch nur der Todesleib, den wir mit der Sünde überkamen, nicht aber die ursprüngliche, creatürliche Leiblichkeit als eine Last der Seele und als dem Untergang preisgegeben dargestellt wird.

Endlich kann man nicht umhin, zu bemerken, daß im Dualismus des Kapila, wie des Aristoteles, trotz aller Mängel desselben etwas Großes liegt, sobald man annimmt, daß seine Anschauungsweise im Gefühl der überschwenglichen Größe und Erhabenheit des göttlichen Wesens vom menschlichen Geiste ausgebildet worden, indem man jede Erklärungsweise der Welt verwarf, wobei man Gefahr lief, die Idee Gottes nach seiner Beziehung zur Welt durch die Vorstellung von einer seine höchste Vollkommenheit und Seligkeit irgend wie trübenden Thätigkeit zu beeinträchtigen. Gott wirkt nur durch sein Sein und seine Gegenwart auf die Natur als ihr Licht, ihr Auge. Alles in ihr richtet oder streckt sich wissend oder unwissend zu ihm empor als zu ihrem Heil und höchsten Gute, „an dem der Himmel und die Erde hängt, zu dem die welke Brust sich drängt." Wundervoll sehen wir diesen Aristotelischen Gedanken von Dante in seiner divina commedia verwendet*), woselbst die Flamme nur aufwärts schlägt, weil sie Gott begehrt.

„Auf die Flamme zuckt und lodert,
Wie zu Gott hinaufgefodert."

Friedr. v. Schlegel.

Hier bekommt die Physik gewissermaßen den Charakter der Ethik; es handelt sich mehr um das höchste Ziel, als um die Ursache und den ersten Beginn.

*) Vgl. auch Hugo Delff „Grundlehren der philosoph. Wissenschaft", S. 223. 204.

Druckfehler.

S. 20, Z. 2 v. u. statt buddha lies **baddha**.
S. 27, Z. 4 v. o. statt jenen lies **jenem**.
S. 48, Z. 3 v. o. statt außerordentliches lies **außerweltliches**.
S. 64, Z 1 v. u. statt seine lies **keine**.

Druck von Hüthel & Legler in Leipzig.

